COLECCION THEOLOGIA

oscar cullmann

una teología de la historia de la salvación

jean frisque



EDITORIAL ESTELA

oscar cullmann

una teología de la historia de la salvación

colección
theologia - 7

dirigida por
Evangelista Vilanova
monje de Montserrat

jean frisque

oscar cullmann
una teología de la historia de la salvación

editorial estela

 La edición original de esta obra ha sido publicada con el título OSCAR CULLMANN, UNE THÉOLOGIE DE L'HISTOIRE DU SALUT, por Ediciones *Casterman*, de Tournai (Bélgica). La traducción castellana ha sido realizada por José Antonio Pombo. Tiene las licencias eclesiásticas. Nihil Obstat: el censor, Antonio Briva, pbro. Imprimatur: † Gregorio, arzobispo de Barcelona, 1966. La maqueta y el proyecto de la cubierta son obra del Taller Joan Vila Crau. Impreso en Talleres Gráficos Mariano Galve. Carmen, 16. Barcelona. Dep. legal: B. 23.329-1966.

Resumen biográfico

Oscar Cullmann nació en Estrasburgo el 25 de febrero de 1902 y fue bautizado en la Iglesia luterana de Alsacia. Hace sus primeros estudios en su ciudad natal y consigue el bachillerato clásico en 1920. Ingresa después en la Universidad para seguir los cursos de teología y de filología clásica: en Estrasburgo hasta 1924, y de 1924 a 1926 en París[1]. En 1924 presenta en Estrasburgo su tesis de bachillerato en teología. Además, durante su último año de estudios en París (1925-1926) enseña alemán y griego en un liceo.

En 1926 (a la edad de 24 años) empieza propiamente su carrera. A lo largo de cuatro años es director de estudios en la *Thomasstift* de Estrasburgo (tercer sucesor de A. Schweitzer). Una vez presentada su tesis de doctoral en teología, en 1930, y obtenida la licencia de enseñanza, es nombrado profesor en la Facultad de teología protestante de Estrasburgo: primero de Nuevo Testamento, y, a continuación, de Historia de la Iglesia. Permanecerá en Estrasburgo hasta 1938. Durante estos años de profesorado, colabora activamente en la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* cuyo secretariado de redacción ocupa desde 1930 a 1936.

A partir de 1938, Cullmann desarrolla sus actividades docentes en Basilea. Se le nombra profesor ordinario de Historia de la Iglesia antigua (cátedra Fr. Overbecks), y se le encomienda el curso de Nuevo Testamento, en la Facultad de teología de la Universidad.

Después de la guerra, en 1945, junto con la prosecución de su docencia en Basilea, acepta la invitación de continúar, en Estrasburgo, los cursos sobre el Nuevo Testamento. Los abandona en 1948, pero, desde 1949, viene regularmente a París para darlos en los *Hautes Études* como profesor de la Antigüedad cristiana (cátedra Loisy). Además, a partir de 1953, enseña

1. Acerca de la situación de la Facultad de teología de Estrasburgo en el momento en que el joven Cullmann estudiaba en ella, véanse las indicaciones de *RGG*[2], t. V, col. 840-843. El profesor de Nuevo Testamento era W. Baldensperger (cf. *RGG*[2], t. I, col. 740-741). Acerca de la situación de la Facultad de teología protestante de París, cf. *RGG*[2], t. IV, col. 963-964.

en la Facultad libre de teología protestante de París y, desde 1954, desarrolla un curso en la Facultad de Letras de la Sorbona.

En resumen, las actividades de Cullmann no han cesado de multiplicarse: si puede hacerles frente, ello es debido a una perfecta distribución de su tiempo. En Basilea, Cullmann es también director del *Alumneum*, residencia de estudiantes de teología. Y no es eso todo: desde 1944, dirige, con Eichrodt, la colección «Abhanlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments»; desde 1945, es corredactor de la *Theologische Zeitschrift*, revista de la Facultad de teología de Basilea; finalmente, desde 1955, dirige la nueva colección «Beitrage zur Geschichte der Neutestamentlichen Exegese». A todo esto, hay que añadir, para los años 1940, 1946, 1950 y 1954, el cargo de decano de la Facultad de teología de Basilea.

Entre 1945 y 1956, da varias conferencias en universidades extranjeras, en Upsala, Lund, Copenhague, Helsinki, Abo, Oxford, Cambridge, Manchester, Leeds, Edimburgo, Heidelberg y Roma, y en más de veinte universidades en Estados Unidos.

Distinciones:

Profesor honorario de la Universidad de Estrasburgo, desde 1949.
Doctor *honoris causa* de la Universidad de Lausanne, en 1945.
Doctor *honoris causa* de la Universidad de Manchester, en 1949.
Doctor *honoris causa* de la Universidad de Edimburgo, en 1952.
Doctor *honoris causa* de la Universidad de Lund, en 1953.
Caballero de la Legión de Honor, en 1951.
Burkitt Medal de la *British Academy*, en 1956.

INTRODUCCIÓN

En el transcurso de pocos años, la obra de Cullmann ha suscitado un interés considerable en el mundo católico, especialmente en Francia e Italia. El *Saint Pierre,* sobre todo, ha despertado un eco y una simpatía tales que la mayor parte de las revistas serias han saludado su aparición como un acontecimien*to en el campo de la investigación exegética y de la reflexión* teológica.

Esta resonancia se explica, en parte, por el tipo de cuestiones abordadas por el profesor de Basilea. Ha analizado uno tras otro los puntos cruciales de una teología ecuménica: naturaleza de los sacramentos, la cuestión romana, Escritura y Tradición, todos ellos tema de numerosos estudios en estos últimos años. Pero el objeto de los importantes estudios cullmannianos no explica por sí solo la especial atención que ha recabado en los círculos católicos.

Es cierto, ante todo, que la perspectiva fundamental de Cullmann, su concepción del cristianismo como «historia de la salvación», no podía menos de responder secretamente a la expectación de muchos cristianos, sensibilizados hoy más que nunca por esta dimensión de su fe. Porque, de hecho, ¡qué luz no proyecta sobre las actuales exigencias del compromiso cristiano la obra de Cullmann! Que estamos integrados en la historia de la salvación, cada uno de un modo original e irreemplazable, que somos miembros de una Iglesia una de cuyas tareas esenciales es la «misión», ¡es eso lo que esperamos que se nos diga y repita hoy en nombre de una lectura correcta de los textos bíblicos!

Y más aún. La verdadera razón del eco suscitado por Cullmann entre los católicos hay que buscarlo en los «resultados» de su estudio. Se dice, ¡he aquí un exegeta protestante, suficientemente libre de cualquier prejuicio confesional para afirmar serenamente unas verdades, esenciales para un católico, pero que tantos hermanos separados rechazan habitualmente! ¿Cómo no elogiar la actividad de este sabio? Algunos hasta dirán que un último esfuerzo llevaría innegablemente a Cullmann a suscribir el conjunto de las tesis católicas. Pero nuestro sabio rehúsa un magisterio infalible: hay quien tiende a ver en ello una infidelidad a su propio sistema, hasta tal punto está convencido de su profunda coincidencia con nosotros.

El lector captará el sentido de nuestro trabajo percatándose de que tiene su origen en una auténtica «inquietud». ¿Cómo es posible pensar que un autor, cuya imparcialidad y cuyo rigor de método no dejan de impresionarnos, pueda admitir en su obra las contradicciones de que se habla? La estimación que sentimos por Cullmann exigía que nos planteáramos el siguiente problema: con la apariencia de afirmaciones paralelas ¿no se oculta una divergencia profunda que afecta el conjunto de su investigación?

Efectivamente, a medida que profundizamos en el estudio de la obra de Cullmann, percibimos hasta qué punto el enfoque del autor nos es extraño. A veces hemos llegado incluso a preguntarnos si no era mejor renunciar a comprender una obra que nos parecía dar en el blanco casi a cada paso, ante las expresiones y maneras de decir tan claras y próximas a primera vista, pero cuyo sentido, no lo podíamos negar, se nos escapaba. Finalmente hemos descubierto por dentro un pensamiento casi monolítico, con un dominio perfecto de sus opciones y de su método, de una coherencia casi constante, en una palabra: el pensamiento de un maestro, pero ¡cuán alejado de la doctrina católica! Un día nos permitimos preguntar a Cullmann si no se creía objeto de una simpatía «inmerecida» por parte de algunos católicos. A guisa de respuesta nos manifestó su extrañeza ante ciertas tentativas católicas de anexión un tanto precipitada...

En este estado de cosas, hemos intentado con este libro una

«comprehensión» de la obra de Cullmann. Nos ha parecido tan grande el riesgo de menospreciar las verdaderas intenciones del autor, que hemos creído que debíamos renunciar desde el principio a entablar diálogo con él sobre un punto concreto [1]. Había que descartar cualquier discusión sobre algún aspecto particular de la obra cullmanniana en tanto no tuviéramos acceso a los principios que rigen toda su elaboración.

¿Qué es «comprehender» una obra? No consiste en analizarla minuciosamente ni en llevar a cabo un inventario; o, si se prefiere, esta primera labor es sólo un preámbulo. Comprender es «captar» por qué se han dicho las cosas que se han dicho. Entonces, y sólo entonces, es posible la crítica. Mientras no aseguremos su comprensión, perdemos el tiempo si queremos determinar su enfoque; y esta comprensión es tanto más difícil cuando se trata, como en el caso presente, de un pensamiento materialmente muy próximo al nuestro, lo que puede inducirnos a la tentación de interpretarlo con nuestras propias categorías. Por ello hemos distinguido netamente la parte expositiva de este trabajo y su parte crítica: al lector no le será tan fácil perder el hilo conductor ni creer, demasiado aprisa, que los dados han sido tirados antes de tiempo.

Cuando se estudia la obra de un auténtico sabio, hay que tener en cuenta, naturalmente, que los resultados obtenidos dependen del método de investigación adoptado explícitamente o no. Cullmann, por su parte, no ha dejado a otros el problema de definir su método; él mismo le ha dedicado muchos estudios importantes. Estamos, pues, especialmente bien equipados para adentrarnos en el estudio del pensamiento cullmanniano. No sólo podremos elaborar una síntesis de este pensamiento, mostrando así cómo se desarrolla un método, sino que también podremos estudiarlo por sí mismo tal como se va precisando progresivamente en las posiciones adoptadas cada vez más netamente con

1. El pastor húngaro, Andor Szabo, es, a nuestro conocimiento, el único que ha llevado a cabo un trabajo de conjunto sobre el pensamiento teológico de Cullmann (véase bibliografía). Gracias a la amabilidad de Mme. Debaisieux, hemos podido sacar algún provecho de esta tesis húngara, pero, a falta de un conocimiento personal, nos abstendremos de formular sobre ella juicio crítico alguno.

respecto a los grandes maestros del protestantismo contemporáneo.

El «plan» de nuestro estudio deriva directamente de su objeto. La primera parte está consagrada a los principios exegéticos de Cullmann; la perspectiva adoptada en esta primera etapa es puramente metodológica. La segunda parte expone las principales líneas de la teología cullmanniana de la historia de la salvación: veremos en efecto como hacia esta teología se encamina el método exegético adoptado. Los resultados no nos interesan por sí mismos, sino en la medida en que nos prestan una comprensión más completa a partir de los principios del autor.

Las dos primeras partes son puramente expositivas. No se espere pues encontrar una crítica de éste o aquel resultado que no coincide con las afirmaciones católicas. Mezclar estos dos puntos de vista sería condenarse a no comprender por qué el autor ha concluido de una u otra manera. Si en un momento dado adoptamos una cierta actitud crítica, digamos en qué consiste. Ya que el autor nos ha hecho conocer sus principios, tenemos el derecho de esperar que sea consecuente con ellos, y exigirle una perfecta coherencia entre los mismos y los resultados de su elaboración. Si nos parece que esta coherencia se trunca aquí o allá, es importante que lo hagamos notar.

En fin, la tercera parte de nuestro estudio nos iniciará en el «debate» propiamente dicho. La actitud crítica que entonces adoptaremos no consistirá en confrontar cada aserción del autor con la verdad católica. No decimos que esta confrontación detallada sea inútil [2]. Pero es necesario ante todo que la crítica vaya dirigida hacia el valor de los principios metodológicos. Crítica que, desgraciadamente, se olvida con demasiada frecuencia. Muchas veces se tiene tendencia a oponer unos resultados materiales a otros sin lograr rebasar el plano de las diferenciaciones

2. Las numerosas recensiones de que han sido objeto los trabajos de Cullmann, debidos generalmente a personas competentes, abundan en indicaciones útiles a este respecto. Pero, al leerlas, nos ha parecido más de una vez, que la ausencia de una crítica más fundamental reducía su interés; claro está que no es propio de una recensión emprender seriamente esta crítica.

brutas. Las divergencias en las conclusiones no siempre provienen de lo que se ha llamado, más o menos felizmente, el prejuicio confesional. Proceden también, y a veces más profundamente, de la «posición filosófica» que implica, quiérase o no, se tenga o no se tenga conciencia de ello, la adopción de un método determinado. A ese nivel crítico fundamental hay que situar el debate esencial. Para nada sirve negar la filosofía, incluso ignorarla; porque negarla es también hacer filosofía, es adoptar una metafísica. En definitiva, aunque las divergencias en las concepciones del hombre y del conocimiento humano vengan dictadas por diferentes posiciones religiosas, el debate será ante todo de naturaleza antropológica.

Un diálogo de esta especie podrá ser eficaz, porque nos permitirá «situarnos» correctamente respecto a Cullmann. Conoceremos el verdadero sentido de los lenguajes respectivos, o, al menos, los principios a partir de los cuales dichos lenguajes, materialmente idénticos a veces, deben comprenderse diversamente. Sólo entonces podremos emprender el diálogo sobre cada punto en particular; aunque es evidente que tal empresa de detalle sobrepasa los límites de este trabajo, y que cada vez necesitaríamos una nueva monografía.

Dado que nuestra crítica no se interesa por los resultados en cuanto tales, ello nos dispensa, en la parte expositiva, de tratar de las «fuentes» del pensamiento del autor. Los sondeos que hemos efectuado nos permiten afirmar que lo tomado es casi siempre puramente material, y que no conserva ya el mismo tenor una vez integrado en el punto de vista metodológico de Cullmann. Además, nuestro autor sabe perfectamente que ninguna obra le ha influido hasta el punto que deba reconocerse deudor de la misma en una parte más o menos considerable de su propio pensamiento. Y no hay que extrañarse de ello: un autor que ha reflexionado tanto sobre el sentido de su obra, no puede ser tributario de otra. Sus principios metodológicos son como un crisol donde se refunden todos los materiales llegados de fuera.

Al final del volumen, el lector hallará la bibliografía comple-

ta de las obras de Cullmann, seguida de la lista de las principales reseñas y de algunos trabajos sobre la obra cullmanniana. Concebida así, esta bibliografía es un instrumento de trabajo. Nos ha parecido inútil, además, sobrecargarla con la mención de los numerosos libros y artículos que hemos consultado para este estudio: aquellos de quienes somos explícitamente deudores se hallan citados en las notas. En lo tocante a las mismas, precisemos de una vez por todas que las cifras entre comas que acompañan al título de un libro o de un artículo remiten siempre a la bibliografía cullmanniana; el lector dispone así de un medio práctico para consultarlas cuando le parezca [3].

3. Las siglas y la mayor parte de los textos bíblicos han sido sacados de la *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales por Eloíno NACAR y Alberto COLUNGA (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos). Hemos señalado frecuentemente con la indicación «tr. C.» cuando se trata de la traducción literal al castellano de una versión francesa del mismo Cullmann.

PRIMERA PARTE

LOS PRINCIPIOS EXEGÉTICOS DE CULLMANN

Cullmann[1] nunca ha hecho exégesis de una manera puramente empírica. Se ha preocupado constantemente de determinar un método y de justificar sus principios. Su carrera está jalonada por una serie de artículos metodológicos y bastará consultarlos uno tras otro para poder seguir la evolución del autor. El primer artículo lleva la fecha de 1925; habrá que esperar diez años para que sea utilizado un método que, durante todo este tiempo, se ha ido buscando, precisando, enfocando[2]. Se adivina que el profesor de Estrasburgo no se ha considerado preparado para publicar las conclusiones de sus investigaciones, sino después de haber tomado y vuelto a tomar, durante años, los mismos textos, procurando no menospreciar ninguna de las luces que pudiera aportarle esta confrontación constantemente renovada. Pero, como veremos, no se trataba simplemente de perfilar para su uso personal un método legado por sus profesores. Muy al contrario, en la efervescencia de ideas y principios que caracteriza el período de 1920 a 1930, le fue necesario buscar su propio camino. Al cabo de esta primera parte puramente metodo-

1. Véase bibliografía.

2. Un importante estudio aparecerá, sin embargo, en 1930: la tesis doctoral de CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 5. No es nuestro propósito hacer la crítica del mismo. Digamos simplemente que las investigaciones llevadas a cabo para escribir este estudio hicieron posible al joven Cullmann tomar un contacto serio con el cristianismo primitivo y profundizar el método de la *Formgeschichte*. En varias ocasiones, a lo largo de su carrera, vemos cómo nuestro autor utiliza los resultados de esta tesis, precisados eventualmente, sobre todo en relación a la cuestión de Pedro (*cf.* más adelante, p. 202, nota 68).

lógica, comprenderemos quizá por qué esta búsqueda fue larga, pero eminentemente personal.

Nuestro método, en esta primera parte, se evidencia por sí mismo. Seguiremos paso a paso el itinerario de Cullmann. Con este procedimiento, veremos cómo nuestro autor toma sucesivamente posición respecto a los maestros del protestantismo de hoy; ello será interesante para precisar sus propias opciones exegéticas. Tanto en el punto de partida como en el de llegada, hallaremos a R. Bultmann: dos caminos que, al principio, parecían convergentes, casi idénticos, seguirán progresivamente líneas divergentes hasta llegar a ser violentamente opuestos. Durante este proceso, Cullmann adopta su posición con respecto a Karl Barth, y se produce el gran debate con la escuela escatológica de A. Schweitzer y sus émulos.

I

EL RECHAZO DE LAS POSICIONES DE LA ESCUELA LIBERAL

¿En qué situación se hallaba la exégesis cuando el joven Cullmann acabó sus primeros estudios teológicos en Strasbourg? Tenemos la suerte de poder preguntárselo ya que su primer trabajo escolar importante —muy notable, que apareció en forma de estudio crítico en la revista de la Facultad de teología protestante de Estrasburgo— tuvo justamente por objeto la consideración de los primeros estudios de la *Formgeschichtliche Schule* ante el fracaso de la escuela liberal [1].

Desde hacía ya años, se iba iniciando un viraje en los trabajos exegéticos: la vieja escuela liberal era atacada por diversos lados hasta sus últimas trincheras, y el método históricocrítico que utilizaba se hallaba cada vez más desacreditado. Las orientaciones que se vayan tomando determinarán la teología protestante de la primera mitad del siglo XX, y las figuras relevantes del cambio acaecido en los años 20 son, aún hoy, los grandes maestros de la generación actual; pensamos muy especialmente en Karl Barth y Rudolf Bultmann. Cullmann es más joven que ellos; no lo encontramos en los comienzos del cambio de dirección, pero tampoco es un simple espectador, y nada comprenderíamos de su propia evolución sin marchar con él precisamente desde esos mismos años. El estudio crítico de 1925 es, de hecho, una primera opción.

1. «Les récentes études sur la formation de la tradition evangelique», 1, en *RHPR*, 5 (1925), pp. 459-477 y 564-579.

1. El fracaso de la escuela liberal

Para comprender este fracaso es necesario situarnos en el contexto más amplio de los estudios históricos de fines del siglo XIX. Es el siglo de la ciencia positiva. En primer rango hallamos las ciencias naturales: física, química, biología, que conocen un prodigioso desarrollo e incontestables triunfos; debido a métodos de investigación y experimentación cada vez más precisos, se cree captar lo real objetivo tal como es y, con la objetividad, alcanzar la universalidad y la certeza. Poco a poco, las ciencias del espíritu —sobre todo la ciencia histórica— se miden con el patrón de las ciencias exactas; el conocimiento del pasado, debidamente tratado, puede ser científico como cualquier otra ciencia objetiva.

Nos hallamos en la época en que el «hecho» conoce un notable prestigio. Esta palabra se utiliza incesantemente, sin que nadie se plantee a este respecto el menor problema. El hecho, es lo que se impone desde el exterior, lo que existe fuera de nosotros, lo incontestable, lo que objetivamente ha acontecido. ¿Qué es la historia? Un conjunto de hechos. La historia es previa, pues, a cualquier intervención del historiador; pertenece al pasado objetivamente registrado. Se espera del historiador que sea un instrumento puramente pasivo, una especie de «aparato registrador sin otra misión que reproducir su objeto, el pasado, con una fidelidad mecánica»[2]. En la práctica, la opción personal del historiador entra en juego inevitablemente, pero hay que intentar reducir ese factor parasitario y hacerlo insignificante. Consiguientemente, la historia no se construye en absoluto, se «reencuentra»[3].

¿Dónde hallar los hechos históricos? En los documentos «literarios», y solamente cuando haya en ellos suficiente precisión. Todo el problema de la ciencia histórica estriba en extraer los hechos de los documentos, donde se encuentran como enterrados

2. H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (París, 1954), p. 53.
3. H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 54.

y frecuentemente cubiertos por una ganga más o menos deformante. La misión de la crítica histórica consiste en perfeccionar los métodos de trabajo que permitirán al historiador ir al encuentro de los hechos. Primera operación, la heurística: ante todo hay que buscar el documento. Una vez hallado, habrá que pasarlo por el tocador: interviene entonces la crítica de erudición, fijando su atención en la escritura, la lengua, las formas, las fuentes; con ello es posible determinar el contenido original y la procedencia del documento. Interviene después la crítica histórica propiamente dicha: se utilizan los recursos de la psicología para esclarecer el comportamiento del autor, se pregunta sucesivamente qué es lo que ha querido decir, si ha creído lo que ha dicho, si se ha fundamentado para creer lo que ha creído. Una vez efectuados estos tratamientos, el hecho contenido en el documento queda purificado de su ganga y se convierte en material de observación como en cualquier ciencia objetiva; el historiador desaparece esforzándose en transmitirlo con fidelidad y exactitud. En fin, una vez determinados los hechos particulares, el entendido elabora eventualmente una síntesis explicativa del mismo tenor que las teorías en las ciencias de la naturaleza[4].

¿Qué es, en realidad, esta historia reconstituida por la crítica documental? Ante todo, una historia «de acontecimientos». El hecho histórico consiste en el acontecimiento, que se intenta describir, datar, localizar lo mejor posible, tal como ha sucedido, tal como lo habría narrado el sumario redactado inmediatamente por un observador íntegro. En la euforia de los comienzos, se llegó a imaginar que el progreso histórico sería continuo y que muy pronto se acumularían detalles suficientes que permitieran deducir con toda objetividad una narración e incluso algunas ideas generales. Sin embargo, se constató en la práctica que muchos hechos se cerraban a la observación rigurosa y que, entonces, era muy difícil superar el estadio de la pura erudición. Este resultado era inevitable: la historia se degrada en erudición. El propio M. Langlois, al fin de su vida, «no se atrevía

4. Todos estos principios se encuentran en el viejo manual de crítica histórica de Langlois-Seignobos, *Introduction aux études historiques* (París, 1898).

ya a componer historia, se contentaba con ofrecer a sus lectores una trabazón de textos»[5]. ¡Singular retractación, dadas las ambiciones del comienzo! ¡Cuán necesario sería superar un día esa «miopía concienzuda del erudito positivista, satisfecho con acumular hechos en su fichero»![6]

Ese mismo culto a la objetividad lo hallamos en la vieja «escuela liberal», en el campo de la exégesis; idéntico culto a una realidad que debería imponerse desde fuera y ante la cual el historiador habría de conducirse como un simple observador. Pero, de entrada, no hay que olvidar que la introducción, en exégesis, de la ciencia histórica ha representado una auténtica liberación. Antes, los textos sagrados no eran con frecuencia otra cosa que un arsenal en el que buscar la jutificación de posiciones dogmáticas. Al fin, la exégesis se vio dotada con un estatuto propiamente científico y gozar por ello de una real independencia con respecto a los propósitos de los dogmáticos[7]. Pero encontramos aquí los mismos defectos que hemos señalado en los estudios históricos del siglo pasado.

¿Qué fin persigue de hecho la exégesis liberal del Nuevo Testamento, y, muy en particular, la de los documentos históricos que contienen los Evangelios? El ideal pretendido es la reconstrucción lo más fielmente posible de una «vida de Jesús», una vida que pudiera imponerse por sí misma, ya que los acontecimientos que la compusieran serían descritos tal cual sucedieron. Los documentos evangélicos, que contienen los hechos, se deben a la pluma de testimonios, directos o indirectos. Pues bien, apliquemos a estos documentos las reglas y métodos de la crítica histórica. Dado que los documentos neotestamentarios no nos llegan en su texto original y se han deslizado numerosas variantes en las múltiples copias que poseemos y en las que se van descubriendo, resulta imprescindible desde el principio, un inmenso trabajo de erudición para restablecer el texto original, determinar la importancia relativa de los manuscritos, la supresión de las

5. H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 54.
6. H. I. MARROU, *op. cit.*, p. 56.
7. Véase «Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth», 4, en *RHPR*, 8 (1928), pp. 73-74.

interpolaciones, etc. No hay por qué minimizar el interés de este trabajo preliminar, al que se ha limitado la escuela liberal, porque era necesario y porque aún hoy somos nosotros los que más nos hemos beneficiado de él. Entra en juego después la crítica literaria, que se aplicará, entre otras cosas, a la cuestión de la prioridad cronológica relativa de los evangelios sinópticos y a la cuestión, ciertamente espinosa, de las fuentes. Finalmente, la intervención de los datos psicológicos determina —y ese es el objeto propio de la crítica histórica— hasta qué punto la actitud del autor ha podido afectar o alterar la objetividad de los hechos. Una vez efectuados estos diversos tratamientos, la labor del exegeta ha llegado a su fin, almacena el trigo puro de los hechos. Poco a poco se va reconstruyendo una vida de Jesús[8].

Hay que añadir —y quede claro, que es el clima racionalista quien así lo quiere inconscientemente— que no puede retenerse como hecho histórico sino lo que, en los evangelios, se halle justificado ante la razón, o sea, dicho de una manera general, los rasgos humanos atribuidos a Jesús. Si nos hallamos ante textos no susceptibles de una interpretación natural, hay que cargar la responsabilidad en la psicología del autor o en los comportamientos de la comunidad. Así, el «núcleo histórico» acabará por distinguirse de las formaciones secundarias debidas a las concepciones «teológicas» de la Iglesia primitiva[9].

¿Qué resulta del «balance»? ¿Ha triunfado el propósito liberal? ¿Se ha llegado ha reproducir fielmente la vida histórica del hombre Jesús de Nazaret? Apenas se había creído tocar ya el fin, con la fijación de la teoría de las fuentes, cuando empezaron a surgir contradictores en el seno mismo de la escuela. La obra de Wrede por ejemplo, *El secreto mesiánico en los evangelios*[10], pone seriamente en duda la confianza en Marcos, demostrando que la preocupación histórica existía pero que muy extraña a la elaboración del cuadro evangélico, y que era necesario recurrir a la teoría del «secreto mesiánico». Lentamente fue

8. Aunque se trate de nociones religiosas, el método de investigación es el mismo; estas nociones son también «hechos». *Cf.* «Les problèmes posés...», 4, p. 71.
9. Véase «Les récentes études...», 1, p. 71.
10. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gotinga, 1901).

desmoronándose la convicción que sustentaba la antigua crítica literaria, a saber, que las primeras fuentes escritas de los Evangelios nos procuran documentos históricos, dignos de confianza y reveladores de los hechos. Todas las tentativas de escribir una vida de Jesús fracasaron completamente. Debió convenirse en que los documentos evangélicos no eran documentos históricos en sentido estricto, a partir de los cuales, como si fueran auténticos sumarios, fuera posible reconstruir con fidelidad los acontecimientos de la vida de Jesús. En estas condiciones, el historiador, formado en los métodos de la ciencia histórica tipo Langlois y Seignobos, no encuentra más refugio que en la pura erudición; pero, respecto al fin que se había fijado, se halla reducido al escepticismo más radical.

¿No puede hacerse nada más?, se preguntaron algunos. ¿Estos documentos que, por el análisis, se han revelado ajenos a toda preocupación histórica (en el sentido moderno de sumario), no tienen nada que enseñarnos que sea historia en otro sentido? Una vida de Jesús que no nos mostrara sino el detalle concreto de su existencia de hombre, ¿sería realmente interesante? ¿La historia, pues, no es más que una procesión de acontecimientos? o bien ¿podemos esperar otras claridades también objetivas?

Ante el fracaso registrado por la escuela liberal, ante la insuficiencia de su concepción de la historia, muchos sabios, salidos en su mayor parte de la antigua escuela, elaboran otro método y se proponen otros objetivos; la nueva escuela, conocida más tarde por el nombre de *Formgeschichtliche Schule*, renuncia deliberadamente a la pretensión de reconstruir la vida histórica de Jesús, y aplica sus esfuerzos a la historia de la tradición evangélica, a la historia de las «formas» sucesivas con que se ha revestido en la comunidad primitiva la tradición sobre Jesús [11]. El sabio, a partir de ahora, se interesará con predilección por el tratamiento original que la tradición primitiva ha obrado en la imagen de Jesús; se interesará, pues, por aquello que, a los ojos

11. Resulta inútil repetir aquí los inconvenientes de la denominación de la escuela nueva.

de sus predecesores, no podía ser sino un elemento de deformación que debía esfumarse en el logro de la objetividad y de lo incontestable. Lo que no podía ser objeto de la investigación histórica lo es ahora de manera preferente. Además, el exegeta se da cuenta cabal de que no debe renunciar a los métodos de la crítica liberal (los dispondrá de otro modo, en función de su nuevo objetivo); y no debe renunciar a ellos precisamente porque lleva hasta sus últimas consecuencias la fidelidad a dichos métodos, y evidencia el atasco en que se hallaba encallada la escuela liberal.

2. El nuevo camino de la «Formgeschichtliche Schule»

Hemos de precisar ante todo este nuevo objetivo y describir la concepción de la historia que aquí se implica.

El primer principio de la nueva escuela es que, antes de ser escrito, el Evangelio ha sido transmitido por vía de «tradición oral». La tradición evangélica no empieza de ninguna manera con Marcos, que se encuentra ya en un estado bastante avanzado de la tradición oral. Después de la composición del evangelio de Marcos, esta misma tradición ha proseguido su labor. Incluso para el evangelio de Juan, la parte individual que hay que reconocer al autor es bastante menor que lo que generalmente se pensaba. Los autores de los documentos evangélicos no tienen, como tales, más que un papel secundario: estos documentos son, ante todo, testimonios de una tradición oral que evoluciona según sus leyes propias, cuyas huellas podremos seguir a partir del evangelio de Marcos.

Consecuencia inmediata: si la tradición oral es más importante para la formación del contenido evangélico que su fijación por escrito, la tradición evangélica debía primitivamente, como tradición oral, componerse de «fragmentos aislados». La unión de estos fragmentos no se hizo hasta más tarde, bien en la misma tradición oral, bien, con más frecuencia, en su fijación por escrito, pero siempre por razones ajenas a la preocupación histórica. A partir de entonces, toda una serie de problemas que ha-

bían absorbido la atención de la crítica, pierden ahora interés: por ejemplo, la consideración del contexto, las interpolaciones hechas después de la fijación por escrito, la cuestión del marco externo de la vida de Jesús, etc.[12].

Segundo principio de la nueva escuela: detrás de la tradición oral aparece un autor colectivo, «la primitiva comunidad cristiana». Toda la tradición evangélica ha sido creada y transformada por la comunidad cristiana de los primeros tiempos. Ni una sola perícopa es ajena a esta acción de la comunidad, y muchos factores han intervenido en cada una de ellas antes de que fueran puestas por escrito. «Ahora bien, entre estos factores, no se encuentra precisamente el que constituye la autenticidad de una narración: la preocupación histórica. Todo lo que sabemos de la comunidad primitiva nos permite afirmar que sus preocupaciones eran de otro orden. Cuando ha formado relatos sobre un personaje histórico, lo ha hecho sin percatarse de ello e incluso sin la intención de hacerlos. Esta labor inconsciente estaba enteramente al servicio de los fines esenciales del cristianismo primitivo: el culto de la plegaria y del canto, la enseñanza, la preocupación misionera, la discusión apologética y polémica con los adversarios para probar la mesianidad de Cristo que había cumplido las profecías de la Escritura: todo ello en un espíritu de adoración hacia Cristo»[13].

En el sentir de la crítica liberal, todos estos elementos habrían simplemente modificado la tradición sobre Jesús; y consideraciones psicológicas apropiadas hubieran permitido reducir al mínimo esta perturbación. La nueva exégesis ya mucho más lejos, declarando que estos elementos, que culminan en la adoración de Cristo, han «engendrado» de hecho la tradición evangélica. Y mirándolo más de cerca, se constata que dichos elementos no son únicamente indiferentes con respecto a la historia, sino que se hallan «opuestos» a ella.

Queda bien explicada la intervención de la comunidad primitiva. Ésta vive dominada por una experiencia religiosa fundamental, la de Cristo Señor, fuente permanente de vida y de esperanza. Lo que trata de transmitir a través de las narraciones es el significado profundo de la vida de Jesús; pero este significado profundo pertenece a un orden «suprahistórico». Para expresarlo, se hubiera disminuido la verdad si se contaran los «hechos históricos tal cual» o se relataran los acontecimientos a modo de sumario. «Los primeros cristianos se vieron *obligados a revestirlos de una forma sobrenatural* para que reflejaran su convicción interior»[14]. O también: «En las distintas ocasiones que dieron a luz las narraciones, se trataba precisamente de sustraer el Señor a las contingencias históricas»[15]. Con otras palabras: la intención del narrador (en este caso la comunidad cristiana) consiste en manifestar el significado religioso de la vida de Jesús, al que es totalmente ajeno el simple sumario de acontecimientos; para que este significado apareciera en el relato, era imprescindible que la comunidad aderezara los hechos de una manera especial. La narración debía servir para la adoración; la tradición, transformando los «hechos escuetos», ha retenido «el elemento irracional de esta vida que constituyó el culto cristiano»[16]. En ello no había desviación, sino plenitud. En resumen, si el Jesús histórico se sustrae a nuestras investigaciones, al menos —y ¿no es esto lo esencial?— el Cristo obrando en su comunidad se nos revela en su existencia profunda. Los autores de los documentos escriturísticos «no se interesaron por la historia de un personaje histórico, sino por la aparición pasajera del hijo de Dios»[17].

Es evidente que recuerdos auténticos han servido de base para el trabajo de elaboración llevado a cabo por la primitiva comunidad. Algunos partidarios de la *Formgeschichte* no han insistido suficientemente en este punto. Pero resulta imposible pronunciarnos acerca del carácter histórico de cualquier narración evangélica, porque todas son formaciones «secundarias». Incluso allí donde es posible retrotraerse hasta el primer eslabón de la

12. «Les récentes études...», 1, pp. 468-472.
13. «Les récentes études...», 1, pp. 472-473.

14. «Les récentes études...», 1, p. 473.
15. «Les récentes études...», 1, p. 473.
16. «Les récentes études...», 1, p. 576.
17. «Les récentes études...», 1, pp. 474-475.

cadena de la tradición oral, no es aún el hecho histórico lo que hallamos, aunque el testigo sea ocular; porque la primera forma de una narración, ya «ha sido adaptada a una necesidad de la comunidad» y «tras esa necesidad hay la actitud de adoración rendida, no ya a un simple personaje de la historia, sino a un ser divino que ha pasado por la tierra» [18]. Cullmann cita frecuentemente el versículo de san Pablo: «Aunque hayamos conocido a Cristo según la carne, ahora ya no lo conocemos así» (*II Cor* 5, 16). Lo que se afirma de la narración evangélica vale igualmente para las palabras de Cristo que nos han sido reportadas, incluso aunque en algunos casos (pero ¿en cuáles?) la forma primera es una palabra auténtica de Jesús.

Alguien dirá: si tal es la reserva del nuevo método con respecto al Jesús histórico, ¿puede hablarse aún de método «histórico»? ¿No es simplemente literario? Pues no; al revés, es el «verdadero método histórico»: sitúa los Evangelios en el marco histórico que les corresponde, los examina a través de la historia de la época en que nacieron, y esta misma consideración histórica no permite pronunciar un juicio prematuro sobre los acontecimientos que nuestros documentos no nos dan a conocer. Los Evangelios solamente nos informan sobre la época en que cristalizó su contenido, nos muestran únicamente «lo que Jesús ha sido para la comunidad». El exegeta trata de captar su imagen en donde se hace accesible: en el espíritu colectivo de sus fieles, y no quiere separarla con ningún pretexto [19].

Pero sigue el objetor: puede que no sea interesante descubrir los detalles de la vida histórica de Jesús, ¿pero es que lo es más lograr la imagen (totalmente subjetiva) de Jesús que se forjó la primera comunidad cristiana? ¿A esta imagen de Jesús se le puede reconocer cualquier pretensión de objetividad? ¿No es una pura construcción de la subjetividad de la comunidad creyente? Cullmann, sin duda, respondería que, siendo verdad que la comunidad primitiva ha engendrado la tradición sobre Jesús a partir de elementos históricamente auténticos, también lo es

18. «Les récentes études...», 1, p. 475.
19. «Les récentes études...», 1, pp. 476-477.

que no ha engendrado la imagen de Jesús, revelada cada vez más al conocimiento religioso. La objetividad de la imagen está vinculada a la garantía del Espíritu. Y esta garantía, dice nuestro autor, vale para el «conjunto» de la tradición evangélica [20].

Bastante hemos hablado ya acerca del objetivo perseguido por la nueva escuela de exégesis; resumiendo diremos que el sabio ha de investigar la evolución de la tradición oral e indicar el elemento generador de cada fragmento sin pretender remontar hasta el mismo Jesús, o sea, aplicar a la tradición evangélica lo que Gunkel llevó a la práctica con el Génesis, enmarcarla en la vida del pueblo (encontrar el *Sitz im Leben* de cada perícopa) [21].

Para llegar hasta ahí, es imprescindible ante todo caer en la cuenta de «algunos factores esenciales» que han afectado la tradición evangélica, evitando cuidadosamente todo espíritu de sistema; factores de este tipo son las necesidades de la comunidad creyente en quien culmina la experiencia religiosa provocada por la persona de Cristo, las concepciones que flotaban en el ambiente del mundo judío y helénico de la época, y las leyes generales de la narrativa popular. Notemos que esta distinción de varios factores es puramente teórica, porque, en el desarrollo integral de la tradición, «incluso en sus apariencias más profanas», percibimos «la acción misteriosa que Jesús ha ejercido en el alma colectiva al comunicarle su espíritu». Y, a partir de entonces, el objetivo perseguido «remonta pues, de hecho, sino al mismo Jesús según la carne, sí a su poder incomparable que presentimos en el trasfondo de todas las leyes de la tradición evangélica» [22].

Habrá que utilizar después los «medios de investigación» apropiados: los datos, establecidos ya por la crítica de las fuentes, por la historia del cristianismo primitivo y, de manera más general, por la historia de las religiones, serán otros tantos elementos auxiliares de los que se servirá el exegeta. Pero es necesario orientar hacia nuevas direcciones estos trabajos auxiliares; por

20. «Les récentes études...», 1, pp. 576-577. A esta garantía del Espíritu hay que añadir la autoridad del testimonio apostólico, cf. más adelante, pp. 180-188.
21. «Les récentes études...», 1, p. 564.
22. «Les récentes études...», 1, p. 569.

ejemplo, hasta ahora no se había tenido suficientemente en cuenta la importancia de los factores «sociológicos», que tienen en realidad un gran papel en la evolución de la tradición evangélica y cuya consideración es esencial en el nuevo método.

En fin, difícilmente se subrayará como es debido la importancia de las «disposiciones personales» del sabio. El método, en efecto, exige a los críticos un esfuerzo superior al de la ciencia basada únicamente en los textos. «Hay que saber mirar el trasfondo de nuestros textos; hay que adivinar las disposiciones íntimas del alma colectiva. Ningún versículo de nuestros evangelios habla de manera directa. Aquellos cuyo ideal de la ciencia histórica estriba únicamente en un minucioso análisis del texto, se cerrarán desde el principio el acceso a un estudio de la historia de la tradición. Hay que hacer un esfuerzo de concentración y *meditación* para descubrir la vida profunda en las entrañas de la letra escrita. Hay que animar los textos, encontrar de nuevo el espíritu de la tradición, y las pasiones y aspiraciones de aquellos que la formaron. Esto no es posible sino en la medida en que seamos capaces de leer nuestros evangelios, del principio al fin, con *los ojos de la primera generación*»[23]. Según esto, notémoslo bien, el clima que hay que captar en los evangelios es esencialmente «religioso»: el sabio debe leer nuestros evangelios con los ojos de la primera generación cristiana, y estos ojos son ante todo ojos de «fe». «El sabio, que quiere estudiar la historia de la tradición, necesita haber encontrado el Cristo Kyrios en el Evangelio, antes de emprender una investigación de esta clase. De manera objetiva, por medio de la tradición evangélica, ha de haber sido arrebatado por el espíritu de Cristo, como lo eran los primeros cristianos en el momento en que formaron esta tradición. Sólo entonces podrá enmarcarla en la vida religiosa de la Iglesia primitiva»[24]. La escuela liberal podía estudiar los evangelios marginando la fe, porque el objetivo que se proponían era sólo la persona humana de Jesús.

23. «Les récentes études...», 1, p. 573.
24. *Ibid.*, p. 574. «Les récentes études...», 1, p. 574.

Se espera, pues, del sabio que se libre de dos «prejuicios», el de la objetividad factual y el racionalista. Llegó a concebirse ese ideal de la objetividad material del acontecimiento por haber querido modelar la ciencia histórica en los cánones de las ciencias de observación: el acontecimiento sería observable como pueda serlo un objeto de la naturaleza. Pero la realidad histórica objetiva no se reduce sin más a un puro factual (lo que pueda narrar el sumario más fidedigno y circunstanciado). Por otra parte, el prejuicio racionalista arranca de cuajo toda posibilidad de mirar, «con los ojos de la fe», un objeto que, sólo a ese nivel, no se escabulle a nuestra aprehensión. Resumamos: Cullmann asegura que el nuevo método es más científico que el anterior porque da al sabio, según las condiciones analizadas, la capacidad de entrar en contacto correctamente con el objeto de su investigación, el que quieren revelarle sus documentos.

A esta altura de nuestra reflexión, ¿cuántos problemas no exigirían una respuesta? ¿La objetividad religiosa es de otro tipo que la objetividad factual? La comunidad cristiana intervino en la elaboración de esta objetividad, y sin duda intervino correctamente, pero ¿en realidad intervino? Y, en caso afirmativo, ¿el propio sabio no pone en juego su persona en el descubrimiento del objeto? Porque sus buenas disposiciones no serán simplemente condiciones extrínsecas. ¿Pero no implicará esto otra manera de elaborar la historia?[25] Además, ¿por qué la fe es principio de inteligibilidad del dato religioso? ¿Qué relación hay entre un conocimiento profano y un conocimiento religioso de Jesús? He aquí planteadas unas cuestiones acerca de las cuales tal

25. La reacción antiliberal no es un hecho aislado. Toda la ciencia histórica del siglo XIX es materia de discusión durante la primera mitad del siglo XX. En Alemania, principalmente, se hace el proceso de una concepción de la historia que la alinearía al lado de las ciencias puramente objetivas (cf. el prestigio desigual del *hecho*) y se subraya, cada vez con más ahínco, la importancia del factor *subjetividad* en el proceso del conocimiento histórico. Eminentes espíritus se consagraron a esta crítica fundamental, pensemos en un Simmel, un Wilhelm Dilthey y un Marx Weber. El movimiento penetró en Francia con la fuerte impulsión de Raymond Aron, cuya tesis de 1937, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique*, fue singularmente notable. Pero, al reaccionar vigorosamente contra el exagerado positivismo de la escuela histórica, los protagonistas de una nueva concepción de la historia no están siempre exentos de «idealismo». Leyendo a algunos de ellos, uno se pregunta si aún tiene sentido la objetividad histórica, porque da la impresión de que la «comprehensión» devora la «verificación».

vez más adelante tendremos datos suficientes. No nos anticipemos.

El caso es que, para Cullmann, el nuevo método trae «consecuencias importantes para la cristología». Acabamos de ver el carácter desalentador del método en el terreno histórico: imposible reconstruir una vida de Jesús. ¡Hipercrítica!, pero que presenta un interés religioso de extraordinaria importancia. El Jesús liberal podía suscitar eventualmente nuestro sentimiento moral; nunca impulsará a la adoración [26]. El Cristo de la comunidad primitiva, sí satisfacía las más hondas necesidades religiosas. «Un personaje humano no hubiera llegado a ser objeto de culto. El gran error de la crítica liberal estriba en no haberlo reconocido. Sólo la imagen cultual de Cristo nos permite adorar a Dios en Cristo. Esta imagen y no la consideración de un "núcleo histórico" pone a los cristianos, en la asamblea de los fieles, en presencia de Dios» [27].

Por una parte, se da una respuesta definitiva al negador de la historicidad de Cristo, porque la evolución de la tradición evangélica, desde sus capas más profundas a las más superficiales, manifiesta «un esfuerzo colectivo y progresivo para sustraer a Jesús a las contingencias de la historia, y no el esfuerzo opuesto de convertir en hombre un ser mítico» [28]. Pero, por otra parte, el estudio de los primerísimos núcleos de la tradición evangélica muestra que, ya en ese momento, Jesús es captado como el ser divino que se ha encarnado. Esto puede constatarse en todo el primer Pablo, y se evidencia claramente que estas ideas eran compartidas por toda la comunidad primitiva y por el grupo de testigos oculares.

A partir de entonces, «si los mismos testigos oculares han visto en Jesús el ser divino, ello indica que, en la vida o en la muerte de Jesús, hubo un elemento misterioso que ciertamente se prestó a la adoración» [29]. ¿Cómo reducir el desacuerdo entre lo sobrehumano en Jesús y su envoltura humana? La tradición

26. «Les récentes études...», 1, p. 574, nota 4.
27. «Les récentes études...», 1, pp. 574-576.
28. «Les récentes études...», 1, p. 575.
29. «Les récentes études...», 1, p. 576. Hemos suprimido el subrayado.

evangélica ha resuelto este problema «conformando las narraciones de la vida exterior de Jesús a la aparición terrestre de su espíritu. Ciertamente, haciendo esto, ha transformado los hechos escuetos, pero ha retenido otra cosa: el elemento irracional de esta vida que ha constituido el culto cristiano» [30]. Y, desde entonces, «*toda* la tradición evangélica tal como ha sido formada por la comunidad —o lo que es equivalente, por el mismo espíritu de Jesús— será para nosotros una *revelación objetiva inmediata* como lo fue para la Iglesia primitiva» [31].

30. «Les récentes études...», 1, p. 576.
31. «Les récentes études...», 1, p. 578.

II

PRECISIÓN EN EL ENFOQUE DEL MÉTODO «TEOLÓGICO» DE KARL BARTH

En el momento en que los partidarios de la *Formgeschichtliche Schule* critican las tentativas de la escuela liberal de reconstruir una vida de Jesús, y proponen en cambio un método nuevo, atento a la realidad religiosa, resuena poderosamente la voz de un profeta, Karl Barth. Él, y sus émulos, se proponen restaurar la fe en la actualidad permanente de la Palabra de Dios, sustrayéndola a la acción corrosiva de la escuela liberal. La empresa implica, consiguientemente, un nuevo método exegético, denominado «teológico», y cuyos principios fueron consagrados en el prefacio de Karl Barth a la segunda edición (1922) de su famoso *Comentario de la Epístola a los Romanos* [1].

Así como, en el debate precedente, se ponía en tela de juicio, y de manera especial, la exégesis liberal de los evangelios, ahora lo que está en litigio son los textos que desarrollan concepciones religiosas, los documentos ideológicos. Como veremos, intuiciones análogas animan a los protagonistas de las dos nuevas escuelas, y no hay por qué extrañarse de que R. Bultmann, gran animador de la escuela de la historia de las formas, fuese uno de los primeros en defender la escuela de Barth sin participar por ello en todas sus orientaciones [2].

1. *Der Römerbrief* (Munich, 2.ª ed., 1922).
2. Cf. R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París, 1956), páginas 17-26; L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth», en *NRT*, 78 (1956), pp. 897-914 y 1027-1042.

¿Qué posición adoptará el joven Cullmann respecto al método exegético de Karl Barth? La hallamos precisada en un importante artículo de 1928 acerca de *los problemas planteados por este método*[3]. No estará de más subrayar de nuevo el extraordinario cuidado que tiene nuestro autor de no emprender absolutamente nada sin haber investigado el significado profundo de sus opciones. ¡Desearíamos vivamente que todos los exegetas tuvieran ese escrúpulo!

1. La exégesis «teológica» y su acto cognitivo específico

A juicio de Karl Barth, los resultados a los que llevó el método histórico de los predecesores no son negligibles en absoluto, pero no pueden ser considerados como el fin último de la exégesis científica. La exégesis «histórica» no puede ser más que un «preámbulo». Cuando nos hallamos ante un documento en el que se implican nociones religiosas, «la interpretación filológica, psicológica e histórica de un texto sólo es un trabajo preliminar. Únicamente explica qué lugar ocupa tal noción religiosa en el pensamiento de un autor bíblico y en virtud de qué influencias la ha revestido de una forma determinada»[4]. Después de ese primer paso exegético, aparece la verdadera tarea, la consideración de la noción religiosa en sí misma, la exégesis que Karl Barth califica de «teológica».

Pero la fórmula es equívoca, advierte Cullmann. Se puede confundir la exégesis teológica con lo que los protestantes acostumbran a llamar la exégesis práctica, que no es a fin de cuentas sino el corolario edificante de la exégesis científica; sin embargo, los defensores de la escuela de Barth creen ciertamente hacer una labor científica. Además, la fórmula deja la impresión de

3. «Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth», 4, en *RHPR*, 8 (1928), pp. 70-83. Este artículo recoge, en lo esencial, un estudio de R. Bultmann, «Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments», aparecido, algunos años antes, en la revista de la escuela de Karl Barth, *Zwischen den Zeiten*, 3 (1925), pp. 334 ss. (cf. R. Marlé, *Bultmann...*, pp. 87-89).
4. «Les problèmes posés...», 4, p. 71.

que el método sólo sería aplicable a la Escritura, cuando puede utilizarse perfectamente en otros dominios y aplicarse a otros documentos del pasado. La fórmula, en fin, adolece de imprecisión por no indicar el género de los documentos que desarrollan concepciones filosóficas, teológicas u otras cualesquiera. Para evitar parcialmente esos inconvenientes, Cullmann propone otra denominación, la de exégesis «objetiva». La justifica así: la exégesis histórica de un texto de contenido ideológico llevaba finalmente a polarizar todo el interés en el autor de la noción religiosa más bien que en la noción en sí misma; de ésta se indicaban simplemente las motivaciones psicológicas en la personalidad del autor y algunas circunstancias de su vida, y se intentaba precisar qué influencias pesaban en el autor para desarrollarla de una u otra manera. Pero, después, queda aún por considerar la noción religiosa en sí misma (la *Sache*), no ya el sujeto que habla en el texto sino la idea expresada por el autor, el objeto: de ahí la terminología propuesta de «exégesis objetiva»[5].

¿En qué consiste exactamente? ¿Qué significado tiene esta consideración sobre las «ideas objetivas» implicadas en los textos? Alcanzar una noción religiosa en sí misma, «en su esencia objetiva», es captarla «al margen de las contingencias en cuyo seno viene expresada»[6]. O de otra manera, es investigar «si la idea considerada como verdadera por el apóstol es también verdadera en un sentido absoluto»[7]. Porque, renunciando a poner sobre el tapete esta cuestión, el exegeta renuncia a captar la esencia objetiva de dicha idea. ¿Pero qué actitud cognoscitiva especial implica esa captación de la noción religiosa en su esencia objetiva? Esta esencia no puede descubrirla el exegeta sino «en su propia conciencia, por un esfuerzo personal de concentración»[8]; el sabio debe necesariamente «recurrir al acto cognoscitivo de una experiencia religiosa similar a la del autor»[9]. A pe-

5. «Les problèmes posés...», 4, p. 72.
6. «Les problèmes posés...», 4, p. 71-72
7. «Les problèmes posés...», 4, p. 72.
8. «Les problèmes posés...», 4, p. 73.
9. «Les problèmes posés...», 4, p. 73.

sar de ello, no se llega en absoluto al subjetivismo, porque se trata de «captar en su propia conciencia una verdad objetiva que existe independientemente de su conciencia» [10]; abandonar la «consideración a distancia» [11], en la que el sujeto cognoscente no desempeña sino un papel puramente exterior, es interesar a la conciencia religiosa en el descubrimiento del objeto (en este caso la noción religiosa), intervención necesaria, porque la crítica no puede comprender las «ideas objetivas» contenidas en los textos sino por la vía de conocimiento que permitió al mismo autor descubrirlas. El exegeta no conocerá el contenido del texto si no lo «recrea», casi como si fuera su auténtico creador.

Este procedimiento viene exigido por la tarea científica misma. La regla por lo demás es válida en otros campos que no sean el religioso. Si se trata de interpretar un texto antiguo de contenido filosófico, el historiador no logrará el fin que se propone si no adopta una posición respecto al problema filosófico que el autor del texto ha elaborado, lo que supone que, a base de meditarlo, llega a una intuición análoga. Es pues un error de método proceder como han hecho los partidarios de la crítica liberal, obligándose a no depasar nunca el plano «puramente histórico», el de una interpretación simplemente filológica, psicológica e histórica.

Resumiendo: a los ojos de Cullmann, la investigación de la llamada exégesis «teológica» viene a decir al sabio liberal que acaba de extraer de un documento literario una idea religiosa: esta idea religiosa no se impone al historiador como un puro hecho histórico del que sólo se puede registrar su existencia; comporta también una inteligibilidad propia y, consiguientemente, sólo puede ser captada por una actitud gnoseológica correspondiente, por un verdadero conocimiento religioso, por un acto cognoscitivo original implicado por la fe que, «siendo esencialmente confianza, contiene un elemento racional» [12].

10. «Les problèmes posés...», 4, p. 73, nota 1.
11. La expresión brota frecuentemente de la pluma de los exegetas liberales.
12. «Les problèmes posés...», 4, p. 77. Según la escuela liberal, una doctrina religiosa no es más que un estado de alma traducido en categorías intelectuales; en estas condiciones, el sabio jamás debe hacer intervenir en ella su propia experiencia religiosa como «medio de conocer», porque todo estado de alma puede hallar su explicación en un análisis puramente psicológico (p. 77).

Quizá hubiéramos deseado algo más de «precisión» en el análisis de la actitud cognoscitiva implicada por la exégesis objetiva. Se nos afirma que el conocimiento de una idea religiosa implica un modo de conducirse original de la conciencia religiosa, conciencia que resucita de por sí la aventura del conocimiento del autor (que ha «creado» el contenido del texto). Al menos sabemos esto, que a la llamada exégesis histórica, que pretendía descartar lo más posible al sujeto de la investigación emprendida, le sale al paso la exégesis «teológica» que valora al sujeto y sus virtualidades propias. Pero ¿cuál es la significación de esta intervención del sujeto? Algunas expresiones, tomadas tal cual, hacen pensar que el sujeto interviene en la constitución de la objetividad. Desengañémosnos: de lo que aquí se trata es de que el sujeto ha de estar a la altura de la objetividad considerada que, como tal, es independiente de la conciencia. Cullmann se propone precisamente distinguir netamente su concepción de la de R. Bultmann: «Bultmann insiste en la necesidad de un *encuentro personal* del historiador con la historia objeto de su estudio, como si la esencia revelada por esta historia fuera inseparable de la persona del sabio que la capta. Esta teoría nos parece dejar un lugar demasiado grande al subjetivismo del intérprete» [13]. Hay, en esta nota, el germen de una divergencia de óptica fundamental, que no hará sino crecer [14]. Rechazo, pues, de toda tentación de subjetivismo: el sujeto cognoscente no interviene en la constitución de la objetividad, debe simplemente entrar en las reglas del juego y poner en práctica sus potencias de conocimiento religioso si el objeto propuesto lo requiere. Sin embargo, no se nos dice a qué título la fe es, a su vez, principio de inteligibilidad [15]. Por lo demás, se ve que para Cull-

13. «Les problèmes posés...», 4, p. 76, nota 1. Cullmann afirma situarse en el «punto de vista del conocimiento religioso que se basa en los principios de la escuela fenomenológica» (p. 77). Quedándonos en este inciso, podríamos errar acerca de las intenciones de Cullmann; la escuela fenomenológica admite la «intervención» del sujeto en el «descubrimiento» de la objetividad, en cambio él no. La indicación de nuestro autor denota sobradamente la incertidumbre de su pensamiento en aquél entonces.
14. Cf. más adelante, pp. 69-77.
15. Cf. más adelante, pp. 51-53.

mann el acto de conocimiento religioso implica un nivel de justificación; uno no puede contentarse con «describir» la noción religiosa, sino que desea saber si dicho noción, verdadera para el autor, lo es también en valor absoluto. Pero ¿cómo funciona este comportamiento justificativo? Hubiera sido interesante saberlo [16]. En resumen, la investigación esencial de Cullmann acaba *por superar el punto de vista historicista* y racionalista de la escuela liberal, sin que sea forzosamente puesta en tela de juicio *la estructura aceptada de la objetividad*. Esto era ya lo que se proponía en la pequeña tesis, publicada en 1925.

2. Los documentos escriturísticos ante la exégesis

Según Barth, hay documentos puramente históricos y documentos ideológicos. Cuando se trata de los primeros, de los que se limitan a narrar acontecimientos del pasado, será suficiente la llamada exégesis histórica. Pero si los documentos estudiados desarrollan concepciones filosóficas, religiosas u otras cualesquiera, una exégesis histórica es radicalmente insuficiente. El mismo Barth ha iniciado la aplicación de su propio método en el estudio de la epístola a los Romanos, la epístola doctrinal por excelencia.

En realidad, la distinción de Barth es bastante más tajante: 1.° Toda una serie de libros bíblicos pertenecen aparentemente a la categoría de libros históricos, pero, considerándolos más de cerca, lo narrado se propone simplemente «ilustrar los hechos metafísicos y las verdades de orden absoluto» [17]. Tomemos por ejemplo el principio del Génesis: la crítica histórica sólo ha retenido el carácter legendario y folklórico, pero estas narraciones son portadoras de verdades de tipo absoluto; Pablo y Agustín se percataron de ello, pero veían también historia, en tanto que nosotros percibimos claramente que los hechos que nos narran se encuentran en un plano «suprahistórico» [18]. Si se tratara

16. Ya no se hablará más de ello.
17. «Les problèmes posés...», 4, p. 74.
18. «Les problèmes posés...», 4, p. 74

de hechos reportados por un interés puramente narrativo y desprovistos de contenido «ideológico», su interpretación «objetiva» o propiamente religiosa sería alegórica, algo añadido al texto narrativo y consiguientemente rechazable por principio. 2.° Junto a esta primera categoría de libros bíblicos, hay otros que, narrando acontecimientos históricos propiamente dichos, no por ello están menos impregnados de un interés puramente religioso. Los evangelios, por ejemplo, que nos ofrecen una narración histórica, persiguen un fin específicamente religioso; quieren manifestar que Jesús es el Cristo. Los autores evangélicos nos transmiten pues los hechos en una perspectiva religiosa determinada: los «hechos escuetos» [19] no les interesan en absoluto. 3.° En fin, recíprocamente, los documentos propiamente doctrinales han de ser tratados también históricamente: «la exégesis de un texto religioso de la Biblia es siempre histórica, en el sentido de que tiene por objeto concepciones consideradas como verdaderas en un determinado momento de la historia» [20].

Este examen sumario de los documentos bíblicos susceptibles de una exégesis «objetiva» nos permite aportar a la cisura barthiana un serio correctivo: ya no hay, en la Biblia, documentos históricos y documentos teológicos; podría decirse, poco más o menos, que todos los textos escriturísticos deben ser objeto de una exégesis histórica y de una exégesis teológica. Además, en lo que concierne a los evangelios, la exégesis objetiva, tal como se la concibe aquí, responde a la intención más profunda del método de la *Formgeschichte*, histórico y objetivo a la vez [21]. El supuesto liberal del «hecho escueto» es desterrado para siempre: nunca es la perspectiva bíblica. La narración, legendaria o histórica, está preñada de verdades religiosas.

No hay, pues, por qué considerar, como hace Barth, la exégesis histórica y la teológica como dominios separados. Son «dos puntos de vista» de una sola y única exégesis [22]. No hay más que

19. «Les problèmes posés...», 4, p. 75.
20. «Les problèmes posés...», 4, p. 76.
21. Cf. más arriba, pp. 24-31.
22. «Les problèmes posés...», 4, p. 76. **Precisamente el objetivo del artículo consiste en manifestar la relación positiva que hay entre los dos tipos de exégesis.**

una exégesis de un texto religioso dado, pero existen dos caminos que no hay que abandonar nunca para realizar el objetivo propuesto.

En todo texto, se ha de considerar el «contenido religioso» y la «forma histórica» en que viene expresado. El mismo texto bíblico impone esta distinción [23]. Todos los elementos de la afirmación bíblica en cuanto tales, captados en el plano histórico, no son más que ropaje externo [24]. Dicho plano «sólo nos presta una «transparencia»; después, será necesario salir de este plano para llegar a captar, según una imagen usada por Bultmann, la luz que nos llega de otro plano y que resplandece a través de lo histórico como a través de un cristal» [25]. Hay que considerar el conjunto de elementos históricos «como puntos de referencia de líneas todas ellas convergentes hacia un punto situado en el plano suprahistórico de las verdades religiosas absolutas. El contenido, pues, no debe buscarse del lado de las acomodaciones a las ideas de la época, o sea, del lado de las formas relativas e históricas con que llega revestida la afirmación del texto, sino en y detrás de todas las formas históricas» [26]. Para ser más exactos, «las conclusiones que pueden deducirse, relativas al autor, a la época, a la procedencia de ciertos conceptos, al sentido de tal o cual expresión, a la influencia que ciertos acontecimientos han ejercido en el texto, no son sino el «transparente» que nos permitirá rehacer, a partir del texto, la experiencia religiosa de la verdad que contiene» [27]. O también: «Hay que conocer a fondo todo el *transparente* histórico, pero éste debe ser tal

23. Los partidarios de la crítica liberal también distinguen contenido y forma de una doctrina bíblica; pero la forma es su pretensión de ser una verdad racional y metafísica, y el contenido el estado de alma que la ha dado a luz. Aquí se aprecia el carácter ficticio de la distinción, ya que la pretendida verdad objetiva no es más que la proyección del estado de alma (p. 78).

24. El teólogo liberal cree poder descubrir el contenido de un texto al nivel meramente histórico; pero, a este nivel acontecimiental, sólo pueden yuxtaponerse las afirmaciones, y, contrariamente a lo que piensa, no es posible distinguir entre lo que es «acomodación a las ideas de la época» (*zeitgeschichtlich bedingt*) y lo que es valor permanente. Las propias ideas *a priori* del teólogo determinarán su elección, y no los criterios escriturísticos («Les problèmes posés...», 4, p. 78).

25. «Les problèmes posés...», 4, p. 78.

26. «Les problèmes posés...», p. 79.

27. «Les problèmes posés...», 4, p. 79.

que, en un momento dado, el sabio pueda *olvidar* que existe el plano histórico» [28].

Por ser tan estrecho el lazo que une el contenido religioso y la forma histórica con que se expresa dicho contenido, la actitud del exegeta debe ser «a la vez» la de un historiador y la de un teólogo. Llegado al conocimiento religioso de la verdad contenida en un texto, apuntalándose en el camino previo del conocimiento histórico, el teólogo proporcionará al historiador sus propios resultados. El historiador comprenderá entonces mucho mejor determinados conceptos del texto, y corregirá por tanto los resultados obtenidos precedentemente. Estos retoques, a su vez, ayudarán al teólogo a llegar a un conocimiento religioso más preciso. Y así sucesivamente. Hay pues un enriquecimiento mutuo. Tan esencial es que el conocimiento religioso de los textos facilite al historiador el matizar su hipótesis de lectura, como es indispensable, para el teólogo, someter constantemente su propio conocimiento al control de lo establecido históricamente, en cuyo defecto está siempre expuesto a mezclar la verdad contenida en el texto con otras verdades que le son ajenas.

Hagamos «punto y aparte». Las precisiones que acaban de darse acerca de la relación positiva que hay que entrever entre las llamadas exégesis histórica y exégesis teológica, podrían, si no estamos alerta, orientarnos en una dirección que no es la de Cullmann. Lo que está en juego es salir a toda costa de la problemática liberal del «hecho escueto», y rechazar el prejuicio racionalista de la antigua crítica. En el fondo, Karl Barth acepta, demasiado aún, esta problemática liberal, cavando un foso entre la exégesis histórica y la teológica; pero, para él, la exégesis histórica no es sino un preámbulo al que no se le presta atención por sí mismo. La única objetividad realmente válida, es la de la Palabra de Dios. Cullmann rehúsa ese exclusivismo de la exégesis teológica; si no se da un ir y venir entre la inves-

28. «Les problèmes posés...», 4, 79. Conociendo todo el «transparente» histórico, el exegeta estará capacitado para transponer, del lenguaje antiguo al moderno, las verdades religiosas de la Escritura; bastará con reemplazar el «transparente» antiguo por un «transparente» moderno, advirtiendo siempre que esta empresa exige muchísima agudeza (*Ibid.*, pp. 81-83).

tigación histórica y el conocimiento teológico, resulta patente el riesgo de que puedan inmiscuirse en la exégesis verdades ajenas a las contenidas en el texto. Pero el objetivo de nuestro autor (planteamos de nuevo la cuestión) ¿consiste en buscar un nuevo estatuto de la objetividad, en decir algo más que esto: que dicha objetividad es mucho más compleja que la que había concebido la escuela liberal? Ciertamente, no lo creemos. Para Cullmann, la objetividad que presenta un determinado texto implica un comportamiento correlativo del sujeto; si se trata de descubrir una idea religiosa en un texto literario, habrá que recurrir a diversas ciencias para asegurar al sujeto cognoscente la correspondencia exigida. Y se nos ha dicho que también es hacer exégesis situarse en el terreno propiamente justificativo: ha de poder captarse la noción religiosa en su orden absoluto, con su estructura de justificación interna. Pero aún no sabemos cómo se realiza dicha operación, ni a qué título interviene en ella el sujeto, porque, no lo olvidemos, estamos en el orden de la fe.

III

LA OPCIÓN PERSONAL DE CULLMANN[1]

Hasta aquí, notémoslo bien, Cullmann se ha contentado con alistarse entre los partidarios de la *Formgeschichte* y de la escuela de Barth con las reservas, que hemos indicado, respecto a R. Bultmann y al mismo K. Barth. Pero la imprecisión de ciertas fórmulas hace pensar que no había dicho la última palabra y que la opción definitiva no estaba aún elaborada. Quedaban planteadas cuestiones muy difíciles, que no se solucionarán sino más adelante.

Fácilmente podemos imaginarnos que los cursos de exégesis, profesados en la Facultad de teología de Estrasburgo, debían recordar periódicamente a nuestro autor que aún quedaban por dilucidar puntos muy delicados. Y nos parece bien que el debate interior al que se lanzó el profesor no llegara a una solución de principio hasta los años 1933-1935[2]. En efecto, basta comparar el informe, publicado en 1933, acerca de los primeros volúmenes del *Das Neue Testament Deutsch*[3] con los artículos de 1936[4], para percatarse del camino recorrido. En la recensión de 1933, Cull-

1. En *Christ et le temps*, 36a, nuestro autor se expresa así: «Si no tuviéramos por principio guardarnos de todos los slogans teológicos, nos veríamos tentados a oponer a la fórmula de la *escatología consecuente* del Nuevo Testamento, la de la *historia consecuente de la revelación*» (p. 42). El lector comprenderá, a lo largo de este capítulo, el sentido de esta oposición (cf. también más adelante, pp. 105-108).

2. Este punto me lo ha confirmado Cullmann en una conversación privada.

3. (Rec.) «Das Neue Testament Deutsch», 12, en *RHPR*, 13 (1933), pp. 81-84.

4. «La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif» (15), en *RHPR*, 16 (1936), pp. 1-22; «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul» (16), en *RHPR*, 16 (1936), pp. 210-245.

mann se congratula de ver cómo los primeros colaboradores del nuevo comentario al Nuevo Testamento aplican los principios exegéticos formulados por él en 1928 y, acercándose al método de la escuela de Barth, rechazan no obstante considerar el análisis histórico como un simple preámbulo. Los autores del nuevo comentario pretenden, en efecto, «captar el objeto, la *Sache* de que nos habla el texto, extrayendo del mismo los criterios de interpretación [5]. «Creemos —añadía Cullmann— que, efectivamente, la mejor manera de evidenciar la *actualidad* del texto no es modernizarlo, sino dar la suficiente transparencia a la envoltura histórica —mediante la explicación histórica— que permita al lector penetrar a través de ella en el mismo objeto suprahistórico» [6]. Resumiendo: volvemos a encontrar las fórmulas del artículo de 1928.

Otro formulario muy diferente es el que pronto vamos a registrar con la pluma de nuestro autor. El giro se precisa ya netamente en los artículos de 1936, en los que pone en práctica el método [7], pero una nota crítica, publicada poco después en 1938, nos permitirá más fácilmente captar el camino recorrido. Se trata de un largo informe sobre la obra del autor sueco Folke Holmström, titulado *La pensée eschatologique de notre temps* [8]. Holmström clasifica todo el pensamiento protestante del medio siglo precedente por la actitud adoptada respecto al problema escatológico. En la lectura de la recensión, se adivina muy bien que el mismo Cullmann ha hecho su opción desde bastantes años antes respecto a dicho problema, y puede ya esbozarse su dirección propia. Además, el autor nos dice que espera poder escribir pronto y largamente acerca de ello [9]; lo hará en la importante introducción que escribirá, por primera vez en 1946, para la edición alemana de *Cristo y el tiempo*.

5. *RHPR*, 13 (1933), p. 82.
6. *RHPR*, 13 (1933), p. 83.
7. Cf. más adelante, pp. 170-175.
8. *Das eschatologische Denken der Gegenwart* (Gütersloh, 1936): esta obra es, en realidad, un resumen del original sueco aparecido en 1933. La recensión lleva por título «La pensée eschatologique d'après un ouvrage récent», 19, en *RHPR*, 18 (1938), pp. 347-355.
9. «La pensée eschatologique...», 19, p. 355.

1. Posición adoptada respecto al problema escatológico

La obra de Holmström es importante, porque señala una «tarea esencial de la teología moderna»: aportar una solución al problema escatológico. «Lejos de ser un accesorio que pueda eliminarse a voluntad, la escatología, al contrario, es un elemento vital del cristianismo. Querer suprimirla no es adaptar el cristianismo a las necesidades actuales, sino reemplazarlo por otra cosa» [10]. Para el cristianismo primitivo, la salvación de Dios interviene en la historia. Los autores difieren en el sentido de esta intervención. El informe del libro de Holmström significa para Cullmann el momento de adoptar su posición.

Holmström creía poder distinguir tres períodos en el desarrollo del pensamiento protestante del siglo XX en torno a la escatología. La primera, marcada por los nombres de J. Weiss y de A. Schweiter, se designa con el nombre *zeitgeschichtlich* porque, si bien reconoce el lugar de la escatología en el pensamiento de Jesús, la considera sin embargo como simple acomodación a las ideas de la época del Nuevo Testamento. Al segundo período, suscrito por los nombres de Karl Barth y P. Althaus, se le da el nombre de *übergeschichtlich* o incluso el de *ungeschichtlich*, porque excluye la historia en su definición del cristianismo. El tercer período, finalmente, se abre a partir de los años 1926-1928; el autor lo designa con el término *offenbarungsgeschichtlich*, porque dicho período busca «mantener en su plenitud la revelación cristiana y la historia, sin caer en los errores del historicismo ni del antihistoricismo, sin errar ya más en un biblicismo estéril»; porque «se inspira enteramente en el cristianismo bíblico y no en las categorías heterogéneas prestadas por un determinado sistema filosófico» [11]. Pero entendámoslo bien: el exegeta cae en el historicismo o en el antihistoricismo si no ha procurado desembarazarse de todo prejuicio filosófico o de categorías ajenas al dato bíblico, en tanto que una posición fiel al cristianismo

10. «La pensée eschatologique...», 19, p. 353.
11. «La pensée eschatologique...», 19, p. 348.

primitivo confiere, por lo mismo, todo su valor a la revelación y a la historia.

Durante la crisis liberal, frente a la mayoría que tan fácilmente atribuían sus propias ideas a Cristo, Albert Schweiter subrayó la importancia de la escatalogía en el pensamiento de Jesús: el cristianismo, tal como lo dispuso su fundador, es impensable si se hace abstracción de la escatología. Está próximo el Reino que Jesús nos trae, con él se relaciona la llegada de dicho Reino, y, cuando llegue, será ya el fin de este mundo. Pero Schweiter es profundamente liberal y hace responsable de semejante concepción a la época en que vivió Jesús; hay que sustituir el evangelio por un cristianismo «moderno». La actitud de Cristo es *zeitgeschichtlich*, simple acomodación a las ideas de la época del Nuevo Testamento. Esta visión escatológica del Reino, que Cristo ha creído parte integrante de su mensaje, no está vinculada a la esencia del cristianismo; es ante todo una idea judía. En realidad, el Reino esperado no ha llegado de hecho. Según Schweiter, notémoslo pues, la escatología es exclusivamente cronológica y desprovista de todo elemento cualitativo: es una cuestión de fecha. Además, nada nuevo se ha producido ni nada nuevo se producirá: la religión de Cristo no implica una novedad ontológica, sino que es simplemente el momento privilegiado de concienciar en los hombres las ideas religiosas que dormitaban en su corazón. Resumiendo: se trata de la posición liberal clásica para la que, por definición, la esencia del cristianismo es ajena a toda escatología.

Para la escuela de Barth, al contrario, la llegada del Reino es ciertamente un acontecimiento, algo radicalmente nuevo. Se reconoce que la escatología ocupa un lugar central en el pensamiento de Cristo. Lo que es *zeitgeschichtlich* en Jesús y sus discípulos, es una concepción demasiado temporal de la proximidad del Reino; aunque el mismo Jesús haya procurado eludir cuidadosamente la cuestión precisa de la fecha, la escatología persiste ante todo como un dato temporal. De hecho, la escatología, nos dicen, es un dato «actual». Recordemos que los partidarios de la exégesis teológica se fijan principalmente en el nivel metahistórico de las ideas religiosas. Por ello, era de

esperar que «depurasen» la escatología de su sentido temporal y futuro, de su relación con el tiempo histórico. Este fenómeno es característico en R. Bultmann (clasificado aquí en la escuela de Barth), para quien la escatología, en su acepción de futuro, viene sustituida por el concepto de una «decisión» que a cada momento nos hallamos al paso [12]. Para P. Althaus, el director de *Das Neue Testament Deutsch* [13], la perspectiva es también, ante todo, metafísica y ahistórica.

Pero las posiciones de la escuela de Barth no tardaron en venirse abajo. Despojar la «proximidad del Reino» de su carácter temporal es «abandonar la esperanza específica del cristianismo primitivo para el que es esencial la significación temporal, futura» [14]. La noción de tiempo está muy ligada al Reino y está dotada de una incidencia directamente religiosa. Como demuestra, en 1927, H. W. Schmidt en una excelente obra [15], la posición de la escuela de Barth se explica por una confusión entre la noción de tiempo y la de finito; en una palabra, esta teología presupone una noción de tiempo inspirada en filósofos como Platón o Kant, pero que no tiene nada que ver con la Biblia. En ella, el tiempo es el medio escogido por Dios para revelarse.

Cullmann no oculta que sus investigaciones personales le orietan en esta nueva dirección, que intenta afirmar una relación «positiva» entre la revelación cristiana y la historia. «Pensamos con Holmström que hay un medio de salvaguardar la convicción de la proximidad temporal del Reino... Para definir la noción cristiana de *proximidad del Reino*, hay que conceder, en óptica cristiana, el lugar correspondiente a la época en que vivimos con respecto al eón futuro: o sea, entre la llegada del Jesús histórico y la futura del Reino. La noción de *período intermedio* o, mejor aún, de período *preúltimo*, en nuestra opinión, se apli-

12. Cf. R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du N.T.* (París, 1956), pp. 128-130.
13. Más arriba, p. 43, hemos dicho que, en la recensión donde nos presenta las primeras obras de la colección, Cullmann aprobaba sin reservas las orientaciones tomadas; nos parece que no lo hubiera hecho así algunos años más tarde.
14. «La pensée eschatologique...», 19, pp. 354-355.
15. *Zeit und Ewigkeit, die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie* (1927).

ca a esta época. Nos parece importante porque salvaguarda a un mismo tiempo el sentido futuro y el sentido presente de toda escatología»[16]. Y Cullmann se retrotrae al artículo de 1936[17], en el cual ha evidenciado la convicción de los primeros cristianos de que el fin no llegaría hasta que el evangelio fuera predicado a todo el mundo, manifestando así el alcance escatológico que prestaban al período comprendido entre la llegada del Jesús histórico y la parusía. Así pues, sólo puede formularse una sana respuesta al problema suscitado por la escatología en el Nuevo Testamento, si le atribuimos una significación temporal y si, además, la «cualificamos» de tal manera que, sin perder para nada esta significación temporal, pueda concernir al tiempo presente. Porque, si bien es verdad que aún hay que esperar la llegada del Reino, sin embargo el Reino ya ha llegado[18].

No es inútil apuntar que la posición *offenbarungsgeschichtlich* ha tenido precursores. Siguiendo a Holmström, Cullmann señala particularmente a Martin Kähler, autor de fines del siglo XIX, cuya teología, nos dice, parece de una actualidad cada vez mayor[19]. En pleno período liberal, su punto de vista es el de un suprahistorismo que, sin embargo, no toma nada de la metafísica: en la economía de la salvación, el elemento suprahistórico es inseparable del elemento histórico. Así se halla ya esbozada la comprensión teológica de los hechos históricos.

Y mucho más aún; en los años anteriores a 1850, los estudios de J. C. Hofmann nos merecen nuestra atención. Hay que considerarle como el gran iniciador de la escuela de la «historia de la salvación» (la expresión es suya). En su obra *Weissagung und Erfüllung* (1840-1844), el autor estudia la relación que enlaza historia y profecía. Toda historia bíblica, dice, es una profecía, y toda profecía una historia: cada acontecimiento lleva el germen del siguiente. Finalmente, toda historia es una profecía de la religión definitiva entre Dios y los hombres: la última fase la ha abierto Cristo que es el fin de la historia y de la profecía.

16. «La pensée eschatologique...», 19, p. 355.
17. «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire...», 16.
18. Cf. más adelante, pp. 177-178.
19. «La pensée eschatologique...», 19, p. 356.

Precisamente, en torno a la noción de «historia de la salvación», Cullmann elaborará de una manera positiva las relaciones que entrelazan la revelación y la historia; veremos sus consecuencias en los principios que guiarán su exégesis, y cómo se resolverán los difíciles problemas que flotan en el aire a partir de los artículos de 1925 y 1928.

Antes de seguir, fijémonos en el abismo cada vez más profundo que separará de aquí en adelante el itinerario de Cullmann del de Karl Barth y de Rudolf Bultmann. Por el momento, uno y otro han coincidido rechazando otorgar a la escatología todo su valor de dato temporal. Pero, de hecho, las dos posiciones difieren muchísimo: Barth no confiere al tiempo su importancia porque, para él, lo esencial está en otro lado, en la esfera de lo metahistórico; en Bultmann, al contrario, el tiempo es rechazado positivamente como dato «mítico», y el método de la *Formgeschichte* es un medio de poder dispensarse de la historia. Se adivina desde ahora por qué Cullmann se opondrá cada vez más a la posición bultmanniana[20].

2. La historia de la salvación, sustancia de toda revelación

La introducción a *Cristo y el tiempo* (1946) manifiesta en todo su valor los términos de la opción decisiva de Cullmann. Una introducción muy curiosa para quien no haya andado con el autor hasta aquí. Se propone definir el sentido del dato bíblico y, para ello, establece una comparación entre la historia bíblica y la historia sin más por un lado y, por el otro, entre la historia bíblica y la teología. Muy pronto comprenderemos por qué debía proceder así: el mensaje revelado es, en efecto, una historia de la salvación que escapa violentamente a las concepciones del historiador «puro», y, en definitiva, no es más que eso, y por consiguiente toda teología neotestamentaria la concierne.

Las posiciones adoptadas en 1925 y 1928, respecto a la *Formgeschichte* y a la exégesis teológica de Karl Barth, llevaron a Cull-

20. Cf. más adelante, pp. 69-77.

mann a concebir, como último objetivo de la investigación exegética, el conocimiento de la realidad religiosa metahistórica captada a través del «transparente histórico». Se trataba allí de un conocimiento «objetivo», a condición de que el sujeto cognoscente adapte su comportamiento gnoseológico al objeto considerado. Pero la imprecisión de las expresiones de aquel entonces indica suficientemente que había dificultades aún no resueltas. Se quería alcanzar lo «objetivo» en materia religiosa, ¿pero era posible en las condiciones consideradas? ¿No se podía temer, a pesar de todo, una intervención del sujeto, que aportara categorías ajenas al dato bíblico? Aun admitiendo la necesidad de la fe en el investigador, difícilmente se veía a qué título intervenía ésta como medio de conocimiento, y por consiguiente aumentaba el riesgo de abordar la realidad religiosa con las estructuras mentales de un espíritu humano. Así pues, peligro de subjetivismo en cualquier caso.

Es entonces cuando surge el siguiente problema: ¿ha sido correcto, como reacción contra el liberalismo, considerar la realidad religiosa como una realidad metahistórica? ¿No hubiera bastado considerarla como una realidad «meta-factual»? ¿No es quizás una reacción filosófica querer aprehenderla a otro nivel? Pues bien, abramos la Biblia, ¿qué encontramos en ella? La salvación es escatología, y la escatología no es concebida ni como un valor «actual», ni como un valor simplemente «cronológico», sino como un valor temporal cualitativo; en otras palabras, la salvación viene de Dios, pero es un acontecimiento histórico o, mejor aún, una serie lineal de acontecimientos históricos, la salvación es historia.

Hay una *historia bíblica*, que pone a parte la historia de un pueblo, Israel; después la Iglesia primitiva la unifica con datos científicamente incontrolables, que pertenecen al pasado más remoto (las narraciones de la creación), al presente (el nacimiento virginal de Jesús, por ejemplo) y al futuro (los datos apocalípticos), y, sobre todo, interpreta el conjunto partiendo de una realidad central, la obra de Jesús de Nazareth [21].

21. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.

El intento liberal había fracasado: era imposible reconstruir una vida de Jesús. Los Evangelios no son biografías, sino testimonios de fe. El gran mérito de la *Formgeschichte* consistió en demostrarlo. La narración bíblica no tiene la misión de aportar un sumario de acontecimientos, sino manifestar la realidad religiosa que los concierne. Pero el error de algunos (R. Bultmann, entre otros) estuvo en querer alcanzarla a un nivel que no era ya histórico. Mientras se fue articulando el plano de la teología o del contenido religioso con el plano de la historia, proseguía la distinción entre dos planos de la realidad. De hecho, el plano de la realidad religiosa y el plano de la historia «coinciden». Es en el acontecimiento en donde se realiza la salvación; el acontecimiento central, la obra de Jesús, es el acto supremo de la revelación.

El objeto de fe es la lectura bíblica de los acontecimientos de la historia. La historia bíblica «no tiene sentido —cuando aproxima, interpreta y entrelaza los acontecimientos en relación con la realidad histórica de Jesús— si este Jesús de Nazareth, realidad central de la historia, no es reconocido como la *revelación absoluta de Dios* a los hombres» [22]. El problema de la *historia bíblica* se plantea, pues, en términos de un problema «teológico». El acto de fe, necesario para la investigación teológica, no estriba en la búsqueda de un trascendente irracional, en cuyo caso es bastante problemático dar con el criterio debido; sino que concierne a una interpretación de la historia, a una ordenación muy singular de los acontecimientos, y, en este terreno, la norma, si bien revelada por Dios, es perfectamente accesible a mi espíritu porque se reduce a un principio de ordenación de los acontecimientos. La historia bíblica tiene un sentido para mí, creyente, porque es la historia de la salvación, esa historia que sólo la fe puede hacerme conocer. Inversamente, ya que el Nuevo Testamento me proporciona la norma como un hecho positivo en el seno de otros hechos de la historia, no hay por qué buscarla en otro sitio [23]. Jesús es historia y norma religiosa de interpretación:

22. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.
23. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.

buscar esta norma en otra parte es introducir en el mensaje de la comunidad primitiva elementos que le son ajenos.

El «escándalo» de la fe está en aceptar la estrecha relación entre revelación cristiana e historia, en aceptar que Dios actúa en el tiempo, que lo divino se injerta así en lo contingente. Mientras se siga considerando el terreno de la fe como un dominio a parte, no hay motivo de escándalo; basta con aceptar que hay un más allá de lo racional. Pero el escándalo se da cuando la fe pretende regentar totalmente el dominio de la historia, porque dicho dominio es ya el propio del historiador y de su razón. Entre la lectura bíblica de los acontecimientos de la historia y las perspectivas del historiador moderno con respecto a esos mismos acontecimientos no se da simplemente una no-concordancia, sino un choque violento. El juicio valorativo formulado por los autores de los documentos neotestamentarios es totalmente inadmisible para el historiador puro [24]. La historia de Jesús de Nazareth forma parte de los «diversos hechos» de la historia del Imperio romano. Lo que concluye el Nuevo Testamento ha de parecer necesariamente al historiador «una construcción absolutamente arbitraria, que no puede admitir como norma para juzgar la historia general» [25]. Es verdad que, en el Nuevo Testamento, no todos los acontecimientos relatados por la historia tienen una relación histórica inmediata con la obra de Jesús; los primeros cristianos fijan su atención en un reducido número de hechos «de una naturaleza muy particular» [26]: unos sucedieron antes de Cristo, otros sobrevinieron y sobrevendrán después de Él; además, no se trata de un conjunto de historias, sino de un todo orgánico. Primordialmente es de esta historia de la que oyen hablar los primeros cristianos, constituyendo a Jesucristo como centro de la misma. Pero sus pretensiones van más lejos aún: partiendo de esa fina línea que es Cristo, formulan un juicio irreversible sobre los datos de la historia general y sobre la totalidad de los acontecimientos del presente [27]. Re-

24. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.
25. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.
26. *Christ et le temps*, 36a, p. 13. Hemos suprimido el subrayado.
27. *Christ et le temps*, 36a, pp. 13-14.

sumiendo: el escándalo de la fe estriba en que la norma, de que se sirven los primeros cristianos para formular un juicio irreversible sobre la historia general, no es trascendente a la historia, sino «también» de la historia; la norma es ese hecho histórico único de la obra de Cristo, y, de manera más general, toda esa evolución histórica, de un cariz tan singular, que constituye la historia bíblica. Nos hallamos de lleno en el dominio propio del historiador: la historia se encuentra sometida al juicio de la historia [28]. Es eso lo que entra profundamente en conflicto con los partidarios de la ciencia histórica pura [29].

Todo exegeta busca una norma [30]. Como el terreno en que nos movemos es el religioso, se ha de tener mucho cuidado en que el criterio no provenga claramente del exterior. Si existe tal criterio, ha de llegarme objetivamente; como exegeta, debo dar «la interpretación que se halla en el Nuevo Testamento» [31]. Según esto, tal interpretación es una lectura singular de la historia, centrada en Jesucriso. Por consiguiente, la norma nunca puede deducirse de un *a priori* filosófico; hay que buscarla exclusivamente mediante «métodos puramente exegéticos» [32] y mediante «métodos puramente históricos» [33].

La obra *Cristo y el tiempo*, siendo como es un buscar la norma o el criterio de interpretación, nos dará «las condiciones fundamentales de toda teología del Nuevo Testamento» [34]. Dicho de otra manera: este libro delimita exactamente el terreno en el que puede practicarse con validez una exégesis teológica u «objetiva», y, por eso mismo, precisa extraordinariamente la óptica en la que hay que proseguir la labor de la escuela de Barth y de

28. *Christ et le temps*, 36a, p. 15.
29. Que el escándalo de la fe tenga lugar a este nivel, denota muy significativamente la evolución del pensamiento de Cullmann. En la introducción a *Christ et le temps*, 36a, se plantea el problema de la fe en un párrafo que lleva por título: «Histoire biblique et histoire» (pp. 13-15).
30. La palabra «norma» aparece incesantemente en la introducción a *Christ et le temps*, 36a, como asimismo una serie de sinónimos: «núcleo», «elemento central», «esencia», «criterio de interpretación». No hay que prestar a estos términos, como se verá, ningún sentido metafísico.
31. *Christ et le temps*, 36a, p. 10. Hemos suprimido el subrayado.
32. *Christ et le temps*, 36a, p. 10.
33. *Christ et le temps*, 36a, p. 20.
34. *Christ et le temps*, 36a, p. 18.

la *Formgeschichte* para que tenga validez. Sin decirlo expresamente, la introducción a *Cristo y el tiempo* nos presenta una relectura de los artículos de 1925 y de 1928; a lo largo de la misma se volatilizan las ambigüedades que habíamos denunciado. Puesto que Cullmann ha procurado reeditar su artículo de 1928, más adelante [35] tendremos ocasión de decir cómo fueron resueltas las cuestiones que quedaron pendientes.

Acabamos de decir: condiciones fundamentales de *toda* teología del Nuevo Testamento. La historia bíblica es teología; pero, a la inversa, ¿toda teología concierne en última instancia a la historia bíblica? Si la respuesta ha de ser afirmativa, entonces, sí, *Cristo y el tiempo* es ciertamente una «Introducción a toda teología del Nuevo Testamento». El objetivo, tal como confiesa el autor, es mostrar que «toda teología cristiana es, en su esencia íntima, una historia bíblica» [36].

Toda teología se refiere a la historia bíblica, porque es «en una línea recta trazada en el seno del tiempo ordinario donde Dios se revela, y desde ella dirige, no solamente la historia en su conjunto, sino también todos los acontecimientos de la naturaleza: no hay lugar aquí para pretendidas especulaciones acerca de Dios independientes del tiempo y de la historia» [37]. En esta misma línea temporal, línea de Cristo, los primeros cristianos sitúan la primera «creación» y la «nueva creación» del fin de los tiempos por la misma razón que sitúan la historia de Israel, la obra de Jesús, la actividad de los apóstoles y de la Iglesia primitiva [38]. Una determinada concepción de la revelación es la afirmación central de esta teología cristocéntrica. Para Dios, revelarse es intervenir en una historia, obrar en ella la salvación; el punto culminante de la revelación es la intervención del mismo Dios en la historia por Cristo. «Por eso, la teología de los primeros cristianos mantiene en todo su valor la afirmación, que tan violentamente se contrapone al pensamiento moderno, según la cual *el punto culminante y central de toda revelación* es el hecho

35. Cf. más adelante, p. 63-67.
36. *Christ et le temps*, 36a, p. 16.
37. *Christ et le temps*, 36a, p. 17. El subrayado es parcialmente nuestro.
38. *Christ et le temps*, 36a, p. 17.

de que Dios en su revelación —o de otra manera: por su Palabra, por su Logos— ha entrado una sola vez en la historia, y de una manera tan real que puede fecharse esta aparición única» [39].

Ahora bien, dado que la obra histórica de Jesús de Nazaret expresa «íntegramente» el acto por el que Dios «se revela», y dado, también, que la revelación de Dios, que no cesa de manifestarse a través de los acontecimientos de la historia desde sus orígenes hasta el fin, es total en Jesucristo: es posible entonces, e incluso necesario, estructurar en torno al acto supremo de revelación que es Jesús todos los demás actos de revelación de Dios; y llega a ser posible, e incluso necesario, establecer unas líneas, que en lo más hondo es una sola línea —la línea de Cristo— que constituye precisamente «la historia bíblica». Más arriba, hemos visto que la historia bíblica tiene un sentido, porque sabemos por la fe que está centrada en Cristo; ahora, vemos que toda teología, por ser lo que es la revelación neotestamentaria, tiene por objeto clarificar la estructuración de todos los hechos de revelación en torno a la revelación central que es la obra histórica de Jesús. «Por tanto, allí donde se revele Dios y allí donde aún ha de revelarse, desde la creación hasta la nueva creación del fin de los tiempos, la Palabra, que anteriormente se hizo carne en un tiempo determinado, debe trabajar necesariamente [40]. Si, además de esta Palabra única, de este sujeto único de la revelación divina que se opera en el tiempo, admitiéramos otra, dejaríamos de creer, como creían los primeros cristianos, que la obra de Jesús de Nazaret representa la revelación absoluta y —para usar el lenguaje del prólogo del Evangelio según san Juan— que la persona de Jesucristo encarnado es idéntica al *Logos* divino, a la Palabra por la que Dios se revela» [41].

El dato central de la historia de la salvación, y su criterio de interpretación, es Jesucristo. ¿Pero, cómo lo sabemos, y en qué sentido preciso la obra de Cristo es ese elemento central del que depende la explicación [42] de todos los demás? El Nuevo

39. *Christ et le temps*, 36a, p. 16.
40. La historia bíblica es, pues, normativa «de derecho».
41. *Christ et le temps*, 36a, p. 17.
42. Esta explicación, como veremos, sólo hace jugar vínculos temporales.

Testamento, en cuanto tal, no es una obra de teología; cuando narra los hechos bíblicos, no nos dice necesariamente lo que es esencial y lo que es accesorio. Próximos ya a nuestro objetivo, ¿vamos a vernos, finalmente, sin recursos y forzados a sucumbir ante el subjetivismo después de haber procurado con un cuidado extraordinario extirparlo desde el principio? La respuesta llega en las «confesiones de fe» primitivas, tal como las ha conservado el Nuevo Testamento. No sin razón nos advierte Cullmann en el prólogo de *Cristo y el tiempo:* «Casi todos los capítulos de este libro mostrarán que, para determinar el elemento central del mensaje cristiano primitivo y para establecer su criterio, damos una importancia especial a nuestro estudio sobre *las más antiguas confesiones de fe cristianas*» [43].

3. El criterio objetivo de lectura que nos proporcionan las confesiones de fe primitivas

El estudio de las primeras confesiones de fe cristianas [44] nos presta el material de la etapa decisiva en nuestra investigación de los principios exegéticos de R. Cullmann. La llevaremos a cabo con los métodos utilizados por la *Formgeschichte* para el estudio de la tradición evangélica, con la diferencia de que aquí nos movemos en un terreno mucho más sólido, ya que los elementos precursores de los futuros símbolos de la fe están consignados en documentos escritos [45].

Una vez subrayado el presupuesto de que, para estudiar la génesis de un fenómeno, hay que «olvidar la evolución ulterior» y al mismo tiempo hay que «dejarse llevar por ella», Cullmann se plantea la primera cuestión: ¿por qué necesitaban los cristianos, además de la Escritura, una fórmula «apostólica» que resumiera

43. *Christ et le temps*, 36a, p. 10.
44. *Les premières confessions de foi chrétienne*, 29 (París, 1948²). En este apartado, el criterio de lectura representado por las primeras confesiones de fe, nos detendrán por su aspecto «formal», y no por su «contenido»: este último lo tomaremos en consideración en la segunda parte de esta obra.
45. *Les premières confessions...*, 29, p. 6, n. 2.

la fe que profesaban? Porque, nos dice, viendo cómo pululaban las tradiciones orales y, muy pronto, las tradiciones escritas, se hacía necesario disponer de un «resumen» de la fe, propiamente «doctrinal» [46], disponer de un «sumario de la fe». Incluso después de la constitución del Canon de las Escrituras, que de una ingente cantidad de escritos sólo retenía veintisiete de ellos, se dejó sentir idéntica necesidad debido a que el Canon era demasiado rico para poder asumir la función de constituir la regla de fe. «Se planteaba la cuestión de cuál era la doctrina común de las tradiciones transmitidas, primero oralmente y fijadas más adelante por escrito, por redactores tan diversos. En esa tradición, en esos libros, ¿qué es lo esencial y qué lo accidental? Toda confesión de fe, ya elaborada conscientemente, ya nacida espontáneamente, responde implícitamente a nuestra pregunta. A todas luces se ve que esta labor es de suma importancia y entraña considerables dificultades. Tan pronto como se condensa la tradición bíblica, hay que reconocer por eso mismo la necesidad de distinguir en ella el principio fundamental y lo que no es sino derivación del mismo. Toda la problemática en torno a la explicación de la Escritura depende de esta distinción: lo secundario debe ser interpretado en función de lo esencial, y no al revés. En el cristianismo primitivo, toda confesión de fe aparece, de una u otra manera, como una norma de este tipo, aunque su objetivo inmediato no estribe en dar una respuesta a esta cuestión» [47]. La regla de fe pretende ser un resumen doctrinal, una llave maestra para interpretar el conjunto de documentos transmitidos por tradición oral y, más adelante, por tradición escrita; llave maestra que, interpretando, subraya el valor de lo esencial respecto a lo secundario, de la doctrina común de las tradiciones en oposición a las tradiciones particulares. En el fondo, según Cullmann, la comunidad primitiva se halló muy pronto ante el mismo problema que se plantea el teólogo del Nuevo Testamento [48]; la primera comunidad se vio forzada a hacer la exégesis de sus pro-

46. *Les premières confessions...*, 29, p. 7.
47. *Les premières confessions...*, 29, p. 8.
48. Toda teología del Nuevo Testamento «presupone una regla de fe correspondiente» (*Les premières confessions...*, 29, p. 8, n. 7).

pios documentos. Debía hacerlo so pena de imposibilitar definitivamente, en el futuro, cualquier exégesis teológica de los textos.

Como, desde el principio, la confesión de fe contiene «una exégesis de la totalidad del Nuevo Testamento» [49], no resulta difícil conjeturar las dificultades de su elaboración y comprender la necesidad que sintió la Iglesia «de acentuar el carácter objetivo de la regla de fe y descartar cualquier sospecha de arbitrariedad» [50]. La Iglesia no podía crear de modo alguno el principio fundamental de interpretación del Nuevo Testamento; para que una confesión de fe constituya realmente la «norma que pueda considerarse como la llave maestra de acceso al Nuevo Testamento» [51], era imprescindible que estuviese dotada de la misma «autoridad» objetiva que los escritos del Canon; que pudiera, pues, reivindicar a los Apóstoles como autores o, al menos, remontarse a los tiempos apostólicos. Dicho de otra manera: podemos afirmar *a priori* que los Apóstoles y sus discípulos no podían contentarse con transmitirnos simplemente los documentos excepcionales que discernirá la Iglesia de mediados del siglo II; debían también procurarnos la llave maestra de exégesis de dichos documentos, sin la cual toda teología del Nuevo Testamento hubiera resultado imposible.

Efectivamente, ¿qué vemos cuando consideramos la historia de la segunda mitad del siglo II?: se extiende, en la Iglesia, la opinión de que la confesión de fe [52] tiene como autores a los Apóstoles. Se llega incluso a querer ver en ellas la colaboración de los doce Apóstoles, porque se deja sentir la necesidad de poseer una especie de testimonio de los Doce legitimando el contenido del Canon ante la aparente arbitrariedad en la selección de los escritos canónicos, especialmente en lo que concierne a los Evangelios [53]. De hecho, hoy sabemos que el Símbolo de los Apóstoles, en su forma actual, no es anterior a los siglos VI o VII, y que sus precursores, tanto en Oriente como en Occidente, se remontan a lo más hasta el siglo II, pero no a la época apostólica. Y, en el siglo II, las formulaciones varían mucho, aunque el contenido esté ya fijado poco más o menos. ¿Es posible, pues, remontarnos algo más? ¿No hay, en el siglo I, algunos bosquejos de confesiones de fe que nos den una determinada norma, un resumen apostólico de la doctrina? «Es evidente que la *apostolicidad,* entendida como la composición de tal fórmula, precisa por parte de los Apóstoles, habrá de ser abandonada también en lo que respecta a las primitivas confesiones. Sin embargo, la mayor parte de dichas formulaciones nos remonta en cualquier caso a los tiempos apostólicos. Éstas se nos presentan, pues, como obra no ya *de los Apóstoles,* pero sí de la Iglesia de los tiempos apostólicos. En este caso, interesa conocer las circunstancias concretas que dieron a luz dichas formulaciones. Entonces, podremos incluso juzgar acerca del valor objetivo de las más antiguas condensaciones del mensaje cristiano» [54].

Buscando la norma apostólica, podríamos sentir la tentación de querer encontrar «la» primitiva confesión de fe. Pero la existencia originaria de una formulación única debe excluirse *a priori,* porque son las «diversas» circunstancias exteriores de la vida de la Iglesia primitiva las que hicieron necesario el uso de una confesión de fe. Dichas circunstancias, bautismo y catecumenado, culto, exorcismos, persecuciones, polémica contra los herejes, son todas ellas importantes y pueden haber influido simultáneamente; asimismo una misma confesión de fe puede haber sido utilizada en diversas circunstancias. Nos hallaremos, en efecto, ante numerosas formulaciones primitivas, diversamente estructuradas según las necesidades de la vida de la Iglesia que determinaron su aparición. Sin embargo, ya el examen de la

49. *Les premières confessions...,* 29, p. 9.
50. *Les premières confessions...,* 29, p. 9.
51. *Les premières confessions...,* 29, pp. 9-10.
52. Se trata del símbolo de los apóstoles, la más extendida de todas las antiguas confesiones de fe.
53. La aceptación por parte de la Iglesia de una pluralidad de evangelios indica sobradamente el respeto que tiene por la positividad del acontecimiento central: cf. «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum», 32, en *TZ,* 1 (1945). pp. 23-42.

54. *Les premières confessions...,* 29, p. 12. La Iglesia del siglo II puso aparte la tradición apostólica. No lo logró completamente con respecto a la regla de fe, puesto que la confesión de fe, entonces admitida bajo diversas formulaciones, era ya el resultante de toda una evolución. Remontándonos, mediante el método histórico, hasta las primitivas confesiones de fe, llevaremos de nuevo a cabo, pero con más garantías, el mismo proceso de objetividad que emprendió la Iglesia del siglo II, de la que siempre seremos deudores por habernos mostrado cómo habíamos de proceder.

construcción «formal» de las primitivas confesiones demuestra que los cristianos consideraban como el núcleo esencial de su fe el confesar a Cristo [55]. «La proclamación de Cristo es el *punto de partida de toda confesión cristiana»* [56].

Pero, apareciendo este confesar a Cristo en diferentes formulaciones, que responden a diversas necesidades de la vida de la Iglesia, cómo sabremos «lo que las primeras generaciones estuvieron de acuerdo en considerar como *esencial* en el mensaje que nos transmitieron, en los libros del Nuevo Testamento, en una forma más evolucionada. Este problema es de un interés vital para toda teología cristiana, porque de su solución depende la definición tan frecuentemente discutida de la *esencia del cristianismo* [57]. La respuesta nos vendrá del examen de los «elementos comunes» en las más antiguas formulaciones. Porque, lo que allí es común es necesariamente lo que la primitiva comunidad consideró como lo esencial del mensaje, transcrito más ampliamente en los documentos neotestamentarios. Son varias las formulaciones de las primitivas confesiones de fe; si, entre ellas, se halla una coincidencia de base, pese a la diversidad de circunstancias que presidieron su aparición, demuestra que en ese momento las necesidades de la Iglesia no fueron aún fuente de errores. Más tarde, no podrá decirse lo mismo: la confesión se alarga y se hace cada vez más precisa; con el tiempo, aumenta el riesgo de un desplazamiento del centro de gravedad, y «*reaparece* el problema que hizo necesario un resumen» [58]. Hay que conocer pues el «núcleo histórico» que ha hecho posibles ulteriores desarrollos. «Este núcleo histórico será asimismo el núcleo dogmático. Los *puntos comunes*, que, en las más antiguas formulaciones, por muy breves que sean, aparecen regularmente, son los elementos esenciales del mensaje evangélico tal como lo entendieron los primeros cristianos» [59].

Parémonos de nuevo. ¿Cómo hemos llegado a la necesidad de

55. Cf. más adelante, pp. 98-99.
56. *Les premières confessions...*, 29, p. 31.
57. *Les premières confessions...*, 29, p. 39.
58. *Les premières confessions...*, 29, p. 40.
59. *Les premières confessions...*, 29, p. 40.

buscar una norma de interpretación? Sabemos que el contenido religioso del Nuevo Testamento no es un conjunto de ideas sino una historia, la historia de la salvación. Los métodos puramente históricos de la *Formgeschichte* nos permiten alcanzar este contenido religioso; pero si dicho contenido, que es la historia de la salvación, no se nos da «objetivamente» con sus propios criterios de interpretación, con la norma de su estructuración interna, no hallaremos sino lo incoherente, desprovisto de cualquier átomo de luz. Y el peligro, entonces, consistiría en introducir una luz procedente de nuestro espíritu, una luz, por tanto, subjetiva; el contenido del Nuevo Testamento dejaría de ser, por lo tanto, objeto de fe. Pero si es objeto de fe, chocará, violentamente sin duda, con nuestras propias concepciones sobre los acontecimientos de la historia; será necesario además que sea inteligible, en otras palabras, que esta historia de la salvación aparezca objetivamente como una historia estructurada, una historia que tiene un sentido en sí misma, y que nada significa para nosotros sino en la medida en que la aceptemos como revelada. Supuesto que la historia de la salvación nos llegue con la norma de su estructuración interna, podremos entonces establecer las conexiones que entrelazan los elementos de dicha historia, y hacer aparecer lo que hay de esencial y de secundario; dicho de otra manera: podremos construir una teología del Nuevo Testamento que, notémoslo bien, habremos alcanzado gracias a métodos puramente exegéticos o puramente históricos.

Pero, ¿dónde hallar el criterio de interpretación? Si los libros del Nuevo Testamento no son, como tales, obras de teología, no nos dirán cómo hay que proceder para estructurarla. Entonces, ¿qué? Obtendríamos una respuesta si los primeros cristianos del período apostólico se hallaran en unas situaciones que les exigieran la confesión de lo esencial de su fe, según las normas que, al menos indirectamente, se beneficiaran de la garantía doctrinal de los Apóstoles. Pero, ¿nos son conocidas esas primeras confesiones de fe de los tiempos apostólicos? Aquí captamos toda la importancia del estudio de Cullmann sobre las primeras confesiones de fe cristianas. La aplicación del método histórico nos permite, efectivamente, remontarnos hasta los tiem-

pos apostólicos y nos proporciona el «núcleo histórico» de las primeras confesiones de fe. Ese «núcleo histórico» constituye el elemento central de la fe primitiva; y, por lo mismo, es el «núcleo dogmático» que buscábamos, la norma de estructuración de la historia de la salvación. Al proporcionarnos la investigación histórica la clave de interpretación de la Escritura, nos sitúa inesperadamente en el problema teológico.

La Iglesia del siglo II no procedió de otra manera. No se contentó con poner aparte los libros normativos de la fe, añadió además la regla apostólica que hiciera posible la exégesis de la totalidad del Nuevo Testamento. El hecho de que la regla de fe, aceptada en aquel entonces y transmitida como apostólica, representara un estadio bastante evolucionado de la tradición, no diluye para nada el principio reconocido como tal, a saber, que, sin la regla de fe de los Apóstoles, la exégesis total del Nuevo Testamento sería imposible.

Se dirá: durante el período apostólico, la clave de interpretación de la historia de la salvación fue elaborada por los primeros cristianos, y, por consiguiente, no les vino impuesta de la misma manera que se nos impone a nosotros a través de los documentos del Nuevo Testamento, por la sencilla razón de que aún no existía. En realidad, los primeros cristianos, al igual que nosotros, no elaboraron para nada la regla de fe; les vino impuesta objetivamente en el mensaje de los Apóstoles-testigos, dotados de autoridad para transmitírsela de parte del Señor [60].

La conclusión más importante de todo esto es la «posibilidad» de una teología del Nuevo Testamento, y el camino para llegar a ella es el método histórico. Queremos confirmar que éste es el pensamiento de Cullmann, con un artículo del año 1949, en el cual el autor nos proporciona una relectura de su artículo de 1928 acerca del método exegético de la escuela de Barth [61]. El estudio del mismo acabará de precisar la opción exegética de Cullmann.

60. Cf. más adelante, pp. 180-185.

61. El artículo de 1928, aparecido en la *RHPR*, llevaba por título: «Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de K. Barth», 4; la refundición de 1949 se titula: «La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible», 46, en *V. Caro*, 3 (1949), pp. 2-13. Este último artículo ha sido integrado, sin cambio alguno, en la obra colectiva: *Le problème biblique dans le protestantisme* (París, 1955), pp. 131-147; nuestras referencias hay que buscarlas en el artículo de *V. Caro*.

4. La importancia teológica del método histórico

Sólo el título de este nuevo artículo de 1949 es ya un programa: «La necesidad y la función de la exégesis filológica e histórica de la Biblia». No es difícil conjeturar la importancia del método histórico para la elaboración de una teología del Nuevo Testamento, si advertimos que el dato revelado es una historia de la salvación y que nos presta además el criterio de su lectura.

Cullmann empieza por hacernos comprender el sentido de su tentativa de 1928. Había que mostrar, contra el liberalismo y junto a Barth, que la interpretación filológica, psicológica e histórica de un texto no absorbe en absoluto toda la misión de la exégesis; una exégesis científica debe llegar más lejos y considerar, en sí mismas, las ideas objetivas contenidas en los textos. Porque dichas ideas objetivas son radicalmente inéditas para el sabio; un texto paulino, por ejemplo, no nos da sólo una formulación contingente de una verdad, conocida ya antes por el sabio; la idea objetiva que contiene es objeto de fe, es válida no sólo para el apóstol sino también para todos los hombres. «El historismo nocivo que se cree capaz de *comprender* un texto teológico de la Antigüedad sin ir más allá de las preocupaciones históricas y filológicas, da por supuesto que disponemos, respecto al *objeto* de toda teología, de un conocimiento *previo*, normativo por así decirlo, y que no podrían modificar mediante una nueva aportación los autores del pasado cuyo estudio se haya emprendido» [62]. Pero hoy, se pregunta Cullmann, ¿hay que insistir aún de esta manera en la necesidad de la exégesis «objetiva»?; la tendencia de K. Barth de no ver en la exégesis histórica sino el preámbulo de una exégesis teológica, ha llevado a muchos de sus discípulos a prescindir pura y simplemente de la exégesis histórica. Por lo tanto, hay que subrayar como nunca la im-

62. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 3.

portancia de la misma. Además, ¿qué se habría logrado sin los trabajos de la escuela histórica, sin un Tischendorf, un Wescott, un Hort, un Wellhausen, un Holtzmann y tantos otros? Hasta la exégesis «teológica» del Nuevo Testamento es deudora de las anteriores.

Pero aún hay mucho más. Es ahora cuando nos percataremos del camino recorrido desde hace veinte años. La necesidad de una *exégesis filológica e histórica tiene* un «fundamento teológico». «Quienquiera que subestime la necesidad y la misión de la exégesis filológica e histórica, lo primero que demuestra con ello es que tiene una falsa concepción teológica del carácter de la revelación bíblica. En efecto, la esencia misma de la afirmación central de la Biblia concierne a la historia. La revelación bíblica, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, es una revelación de Dios en la historia: historia del pueblo de Israel que alcanza su cumplimiento en la encarnación de Jesús de Nazareth y su desplegamiento en la historia de la primitiva comunidad. El mensaje central de esta revelación se halla en el Nuevo Testamento, cuyos escritos, todos, tienen por objeto la confesión fundamental y eminentemente teológica de que Jesús de Nazareth es el Cristo, el Señor. Pero quien dice Jesús de Nazareth dice "historia", y esta historia de Jesús presupone la relación por una parte con la historia de Israel, y por otra con la historia de la Iglesia primitiva. Indudablemente, esta historia no representa más que un hilillo muy tenue en el seno de una corriente mucho más amplia de la historia universal. Pero, esta línea tenue tiene una continuidad a lo largo de toda la historia universal y no podría separarse del trasfondo que esta última constituye. Desde el punto de vista de la historia universal, "profana", la historia bíblica (que es historia de la revelación divina) no significa nada y representa, a lo más, un curioso amasijo de hechos diversos y de acontecimientos de importancia local. Pero el caso es que esta misma historia bíblica se arroga la pretensión de ser, por un lado, una parte de la historia universal, y, por otro, precisamente la norma que le confiere su sentido» [63]. A propósito, y anticipándonos algo al desarrollo de nuestro estudio, hemos transcrito esta larga cita. ¿Por qué, pues, la necesidad de una exégesis filológica e histórica tiene un fundamento teológico? Porque, se nos dice, toda teología del Nuevo Testamento no está simplemente «relacionada» con la historia, sino que la concierne esencialmente [64]. Una interpretación del Nuevo Testamento que se apostillara de «teológica» y que no tuviera en cuenta la historia, no tiene sentido. ¿Cómo prueba esto la necesidad de una exégesis histórica? Si una teología del Nuevo Testamento es una historia bíblica que lleva en sí sus propias normas de estructuración interna, sólo un método histórico puede proporcionarnos las afirmaciones teológicas de la primitiva comunidad. Además, abogando por la necesidad de la interpretación histórica, no se recae en nada en las pretensiones de la escuela liberal [65]; la historia de la salvación, tal como se presenta a los ojos de los primeros cristianos, no es, repitámoslo, una historia puramente factual.

63. «La nécessité et la fonction...», 46, pp. 5-6.

Cuando uno compara el artículo de 1928 y su refundición de 1949, se percata inmediatamente de que aquellas mismas palabras no tienen ya exactamente el mismo sentido. La manera como venía formulado, en 1928, el objetivo de la exégesis teológica, daba a entender que las afirmaciones fundamentales de la fe no podían ser captadas sino en un más allá de la historia, en un plano «metahistórico»; era a ese nivel en el que había que investigar el sentido de los textos, ya que nos hallábamos encarados con textos religiosos. En 1949, se adopta una posición muy firme: el sentido religioso de los textos es «histórico»; toda teología concierne esencialmente a la historia; o sea, la búsqueda de las afirmaciones fundamentales debe mantenerse al nivel de la historia. Es la historia la que deviene «sujeto» de las afirmaciones teológicas del Nuevo Testamento: Jesús de Nazareth. La función de la exégesis «objetiva» no es ya descubrir ideas en el más allá del trasparente histórico, sino encontrar las coordenadas temporales objetivas de cada elemento de la historia de

64. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 6.
65. Cf. más arriba, pp. 20-21.

la salvación, lo que permitirá estructurarlas en un todo orgánico; esto es con propiedad la teología del Nuevo Testamento. En muchos casos, la explicación teológica consistirá en «hacer resaltar» [66] un encadenamiento histórico de los hechos del pasado, del presente y del futuro. Dado que el plan divino de la salvación se encarna en una historia, es necesario tomarse en serio ese proceso histórico y expresarlo en «categorías teológicas e históricas» [67]. «Para llegar a ver cómo se suceden algunos hechos según ese plan de salvación, hay que saber combinar, con un pensamiento teológico, una visión histórica que presupone el conocimiento de los hechos y la capacidad de relacionarlos en una perspectiva determinada. Dicho de otra manera: hay que ser teólogo e historiador para llegar a ver la línea que va de Israel a Cristo, y de Cristo a la Iglesia» [68]. Historiador, o sea, conocedor de los hechos; teólogo o, lo que es lo mismo, ser capaz de relacionarlos entre sí en una perspectiva determinada. La noción de teología aparece esencialmente como un «principio de estructuración» de los acontecimientos de la salvación. La coordenada religiosa de un hecho de la historia de la salvación es un dato perfectamente inteligible, puesto que se reduce a señalar un acontecimiento dado con un índice de situación y de importancia en el encadenamiento histórico; y un dato, al mismo tiempo, totalmente irracional (por lo tanto, ha de ser objetivamente revelado), puesto que sólo revela los planes de Dios sobre la historia, y porque es objeto de fe.

Si nos preguntamos de qué naturaleza es la diferencia entre la «historia universal» y la «historia de la salvación», debemos tener muy en cuenta que esta diferencia «no afecta, en efecto, ni al carácter histórico de los hechos comunes a las dos historias, ni al carácter temporal del encadenamiento de los mismos, sino más bien a la «selección» de estos hechos y a la «perspectiva» con que se les considera a partir del lugar central que ocupa la muerte de Cristo» [69]. Esta observación muestra suficientemente que la explicación teológica de los hechos históricos consiste en su ordenación temporal y normativa dentro de la línea de la salvación.

66. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 8.
67. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 9.
68. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 9.
69. «La nécessité et la fonction...», 46, p, 9, n. 1.

Ahora, pues, ya que «la teología es una historia y esta historia es la esencia de la teología» [70], no cabe la distinción entre libros históricos y libros didácticos. Cuando comparamos cómo viene planteada la cuestión de la distinción entre los documentos en 1928 y en el artículo de 1949, caemos en la cuenta de que el problema casi se ha invertido. En 1928, se insistía en el hecho de que la mayoría de los libros históricos, si no todos, son portadores de un mensaje religioso; pero, inversamente, ahora se nos da a entender que los libros didácticos, en último análisis, tienen por objeto la revelación de Dios en la historia bíblica, o sea, una acción histórica y no «ideas» religiosas, separadas de alguna manera.

Todo esto deja bien sentado el valor de «la necesidad del método histórico». Dicho método nos permite comprender la historia de la salvación, tal como ha sido comprendida por los primeros cristianos. La interpretación teológica adquiere consistencia en el nivel de esta misma historia, que se manifiesta con sus propios criterios de estructuración. Resulta pues esencial, para el objetivo último que persigue el exegeta, ser fiel al texto; la gran misión de la interpretación filológica e histórica estriba en facilitarle esta fidelidad [71]. La importancia teológica del estudio filológico e histórico aparecerá más clara, si se considera que la revelación de la historia de la salvación ha sido formulada «en un momento determinado de la historia, por hombres pertenecientes a su tiempo y en una lengua humana propia de aquella época» [72], elementos, todos ellos, escandalosamente contingentes, de la misma revelación [73]. Hay pues un respeto por lo accidental, por lo contingente, que forma parte de la fe; es una parte del escándalo que no puede dejar de suscitar.

70. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 7.
71. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 13.
72. «La nécessité et la fonction...», 46, p. 7.
73. Podría añadirse: el proceso banalmente histórico con el que se formaron los libros particulares, y más tarde las compilaciones canónicas del Antiguo y del Nuevo Testamento («La nécessité et la fonction...», 46, p. 7); cf. también «Die Pluralität der Evangelien...», 32.

IV

LA OPOSICIÓN RADICAL A LA «DESMITIZACIÓN»[1] DE R. BULTMANN

Antes de dar por acabada la cuestión de la hermenéutica cullmanniana, hace falta mostrar por qué se opone con tanto vigor a la posición de Bultmann, toda vez que, al principio, se inscribió en ella. Esta confrontación no estará desprovista de interés, aunque no aporte más que una confirmación de lo que ya sabemos. La misma oposición prestará una nueva luz.

Cuando, en el año 1928, nuestro autor se interesó por los problemas que no podía menos de plantear el método exegético de K. Barth[2], le vemos reproducir el sentido de un artículo publicado por R. Bultmann algunos años antes[3]. ¿Cuál era en esta época la posición del gran promotor de la *Formgeschichtliche Schule?* Contra la pretensión de neutralismo del sabio de la escuela liberal, Bultmann enseñaba que todo conocimiento histórico exige por parte del crítico una cierta connivencia con el objeto; lejos de ser un espectador anónimo, el sujeto debe previamente situarse en el nivel de inteligibilidad que desea obtener del objeto en cuestión[4]. Si se trata del mundo de las ideas,

1. Véase «Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament», 66, en *Numen,* 1 (1954), páginas 120-135. Hemos preferido el término «desmitización» al de «desmitologización» por ser menos bárbaro (utilizado asimismo por otros, por ej. R. MARLÉ, *Bultmann...*)

2. «Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth», 4 (cf. más arriba, pp. 33-42).

3. R. BULTMANN, «Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments», en *Zwischen den Zeiten,* 3 (1925), pp. 334 s.

4. En este punto, la hermenéutica bíblica no es más que una especialidad de la hermenéutica general.

que no tiene realidad si no en la conciencia, el sabio, para poder captarlo, debe abandonar la «consideración a distancia» y encontrar en su propia conciencia, mediante un esfuerzo de concentración, lo que el autor descubrió en la suya. El historiador ha de abordar la «verdad» por el mismo camino —subjetivo— por el que el autor la descubrió. Si tiene la pretensión de poder confinarse en el dominio puramente histórico, es debido a que se imagina estar a la altura suficiente para comprender inmediatamente la idea contenida en el texto, lo que deja suponer que ya dispone de ella por adelantado. Y esto es absolutamente falso. La comprensión de un texto filosófico implica una recurrencia al conocimiento filosófico; y la comprensión de un texto religioso una recurrencia «al acto cognoscitivo de una experiencia religiosa» [5].

Si Cullmann ha podido hacer suya, durante largo tiempo, la exposición de R. Bultmann [6], es que, a fin de cuentas, esta formulación como tal podía no requerir del historiador sino una «abertura» adaptada a la realidad histórica considerada. El abandono de la consideración a distancia, preconizada por la escuela liberal, podía no significar, para el sujeto cognoscente, más que un simple ajuste de longitud de ondas. No se decía en absoluto que el sujeto debiera intervenir en la «constitución» de la objetividad en cuestión.

Sin embargo, para R. Bultmann, era precisamente en esta última óptica cómo había que mirar las cosas, y los trabajos ulteriores esclarecen este punto [7]. El intérprete no debe silenciar en nada su subjetividad. Al contrario, «los hechos del pasado no adquieren el rango de fenómenos históricos sino ante la mirada del sujeto situado asimismo en la historia y formando parte de

5. Así se expresaba Cullmann en su artículo de 1928; cf. más arriba, p. 37.
6. Excepción hecha de algunas fórmulas que rechaza debido al subjetivismo en ellas inherente; hemos citado alguna, más arriba (cf. p. 37).
7. Dos autores católicos han dado a conocer —y con mucha solvencia— R. Bultmann al público de expresión francesa: L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe, La théologie de Rudolf Bultmann* (París, 1954) (véase la recensión de R. MARLÉ, en *RSR*, 45, 1957, pp. 264-266) y R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París, 1956). Un reciente artículo del padre Malevez nos es ahora una ayuda preciosa, «Exégèse biblique et philosophie, Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth», en *NRT*, 78 (1956), pp. 897-914 y pp. 1027-1042.

ella; no revisten significación alguna sino ante los ojos de aquél que desempeña ya su papel en el drama de la historia humana» [8]. Para que la muerte de César aparezca en su significación política, no es suficiente que el historiador la considere como un acontecimiento en estado bruto, tiene que injertar en la consideración de esta realidad histórica un saber, al menos implícito, en materia política. Lo que va a buscar en el objeto no puede ser absolutamente inédito para él; si no, no hubiera podido manifestar ningún tipo de interés por dicho objeto. «Cuanto más amplia sea la experiencia del intérprete en materia política o social, más se multiplicarán las posibilidades de interpretar correctamente un fenómeno político o sociológico. Y por lo que se refiere a los textos (filosóficos o religiosos) relativos a las «posibilidades del ser humano»: cuanto más viva sea su conciencia de la inquietud y de la problemática vivida en su existencia, tanto más logrará captar la interpelación que le llega a través de estos textos» [9]. El dominio de la hermenéutica bíblica no escapa a estas exigencias; para captar la realidad narrada en la Biblia, es necesario que el exegeta esté previamente relacionado con ella por una especie de lazo vital, que de alguna manera le disponga ya de una cierta preinteligencia vivida, de un cierto presentimiento de su contenido. Además, «la existencia del intérprete está injertada en el debate exegético» [10].

Esta regla de interpretación, en el pensamiento de Bultmann, no sólo tiene una carga «psicológica»; comporta además un matiz propiamente «crítico», en el sentido de que «la inquietud humana se convierte en un criterio apto para distinguir, en el mensaje, aquellas aserciones que la fe debe aceptar de aquellas otras que debe rechazar; sólo hay que retener como divinos

8. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 900.
9. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 900.
10. «Le mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 124. Si, con K. Barth, se objeta a Bultmann que el hombre natural no goza de ninguna relación con Dios y que sólo una revelación puede darle un conocimiento de Dios y de su acción, concederá que, antes de esta revelación, nuestro saber existencial únicamente podía expresarse en términos interrogativos acerca del sentido de la vida y de la felicidad. Pero ello no es óbice para que esta pregunta sobre la felicidad constituya para el hombre que la experimenta «una relación efectiva con Dios, con su revelación, con su acción eventual» (L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 903).

aquellos elementos de la Palabra que arrojan luz sobre nuestra inquietud y, más generalmente, sobre nuestra condición humana» [11].

¿Cuál es, en efecto, la realidad que nos ofrecen los documentos escriturísticos? Se trata aquí de la acción reveladora de Dios, de su acción salvadora. Pero en esta revelación divina no hay en absoluto comunicación de verdades eternas especulativas, objeto de contemplación por parte de una razón impersonal; asimismo, esta acción salvadora, que es intervención histórica de Dios, no se inscribe en absoluto en los fenómenos de la naturaleza y no viene afectada por ningún condicionamiento espacio-temporal. No, no es así como obra Dios. Él se dirige al sujeto concreto y existencial: «su Palabra revestirá la forma de una interpelación, de una llamada soberana hecha a nuestra libertad y a nuestra opción personal; Dios nos invita a aceptar, en la oscuridad de la fe y sin pruebas válidas para una razón anónima, su señorío absoluto en nuestra vida; simultáneamente, nos da a entender que, en esta aceptación, y en este ponernos a su lado —y sólo a su lado—, nos ponemos a la altura de nuestra existencia auténtica» [12]. La revelación de Dios, que estriba en esta interpelación al hombre concreto, no nos puede hablar de Él sin hablarnos al mismo tiempo de nosotros mismos; esta revelación no nos abre el acceso a Dios, que juzga y da su gracia, sino revelándonos a nosotros mismos como seres perdidos y salvados a la vez. A partir de ello, queda claro que toda posible revelación divina está necesariamente afectada por un determinado índice antropológico.

El intérprete no sólo debe poder verificar en él una cierta conciencia de la inquietud humana para acceder al conocimiento de lo que quiere transmitirnos un texto bíblico; sino que, siendo este objeto de conocimiento la acción por la que Dios se revela, es decir, interpela la persona del creyente (y del intérprete) para juzgarla y darle al mismo tiempo su gracia, el intérprete se encuentra capacitado para descubrir, en los textos bíblicos, lo que

11. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 904.
12. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 907.

puede ser recibido como don divino. «Sólo podrán ser susceptibles de aceptación como dones divinos en el mensaje bíblico, aquellos enunciados que, pronunciándose acerca de Dios, se pronuncian también acerca de nosotros mismos e iluminan la comprensión de nuestra existencia» [13]. Pero, notémoslo bien, dicha comprensión no es nocional, porque ningún concepto puede objetivar ni a Dios, ni la existencia humana (el *Dasein*), ni la relación existencial entre Dios y el hombre interpelado por Él. Ello es debido a que la existencia humana es trascendencia, y hay que evitar cuidadosamente «cosificarla», convertirla en una naturaleza, en una continuidad; y porque es trascendencia, el ser del hombre es esencialmente histórico, «no existe sino realizándose a sí mismo en una libre decisión» [14], «no se verifica sino en la actualidad instantánea de las decisiones existenciales» [15].

En estas condiciones, ¿qué es el mensaje bíblico? Su contenido es ciertamente el acto salvador de Dios en Cristo, y los autores sagrados presentan dicho acto desplegándose en una historia de salvación, en una serie de acontecimientos de salvación que se inscriben en una línea temporal única de la que Cristo es el centro, una línea cuyo origen se pierde más allá de la creación y se prolonga de una manera continua y ascendente hasta el fin de los tiempos. Bultmann acepta también todo esto; lo que incluso ha impresionado frecuentemente a Cullmann [16], es hasta qué punto el profesor de Marbourg confiere toda su amplitud a la historia de la salvación, al afirmar que, en el espíritu de los primeros escritores, la historia de los orígenes y del fin de los tiempos son parte integrante de la única línea de la salvación. Pero, a Bultmann le parecía imposible conservar para el acontecimiento cristiano, «en tanto que salutífero», su carácter de acontecimiento acaecido en la naturaleza, en el universo de los objetos, en el mundo de la historia temporal fenomenal [17]. El contenido del mensaje no es en absoluto la historia, es la salva-

13. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 908.
14. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 912.
15. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et philosophie...», p. 913.
16. Cf. por ejemplo *Christ et le temps*, 36a, pp. 21, 67.
17. L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe*, pp. 13-24.

ción ofrecida a cada hombre, que responde a ella por la decisión existencial de la fe. ¿Por qué, pues, el Nuevo Testamento se expresa tal como lo hace? Porque, asegura Bultmann, no disponían más que de esquemas sensibles de representación para expresar lo trascendente y lo divino. A este mundo de representaciones inmanentes de lo trascedente lo llama Bultmann el mundo del «mito» [18]. «Si se entiende así, ya no hay mitos en los escritos del Nuevo Testamento. Sólo hay un único mito, o mejor dicho, todo lo que hay no es sino expresión mítica; y con más precisión aún: lo que hay es expresión mítica de nuestra «existencia auténtica» [19]. No conviene sin más rechazar el mito, sino descubrir la intención profunda del mismo y expresarla con pureza en categorías existenciales. Esta operación es hoy más necesaria que nunca, porque nuestros contemporáneos, educados en las ciencias de la naturaleza, rechazan cualquier representación de lo trascendente y de lo invisible que utilice conceptos extraídos del dominio de lo inmanente y de lo visible. En resumen: la dura tarea que pesa sobre la exégesis actual es la de la «desmitización»; con ello, el mensaje, el kerigma, conservará todo su poder de interpelación; el hombre de hoy, al igual que su antepasado, debe sentirse condenado y objeto de la gracia al mismo tiempo, dando a Dios el lugar que le corresponde.

Para volver de nuevo a la historia de la salvación, resulta evidente para Bultmann que hay que considerarla en su totalidad como un mito susceptible de ser interpretado en su intención profunda: «el elemento histórico que caracteriza la doctrina de los primeros cristianos *no es esencial,* sino un medio de expresión mítica de una verdad ahistórica, atemporal que, ella sí, constituye la sustancia real» [20]. Notémoslo bien: Bultmann no niega la historicidad de los hechos; atribuye incluso a un hecho histórico, la muerte de Cristo, una importancia fundamental para la salvación del hombre. No es en absoluto la filosofía la que abre al hombre el acceso a la «existencia auténtica», sino la llamada que se nos dirige, siempre nueva, a través de la cruz de Cristo [21]. Pero, sepámoslo bien: «Cuando los primeros cristianos hablan de una muerte redentora por nuestros pecados, de una reconciliación con Dios, y, por lo tanto, de un efecto producido fuera de nosotros, hallaríamos de nuevo el "mito". La fe desmitizada en la muerte de Cristo no es pues una fe en el acontecimiento único, sino en la invitación que dicho acontecimiento nos hace para concebir nuestra existencia de una manera nueva. No es la convicción de que el acontecimiento del Gólgota *nos haya colocado efectivamente* en una nueva situación, sino de que nos invita a reconsiderar nuestra existencia» [22].

Cullmann se ha percatado de que Bultmann, al optar así, se ha situado en la imposibilidad de comprender lo que constituye la esencia del cristianismo a los ojos de la comunidad primitiva. Lo que caracteriza la fe en todo el Nuevo Testamento, «es el total abandono a un acontecimiento *del pasado* que ciertamente acaeció por nosotros, pero *por nosotros* precisamente *porque* acaeció *fuera de nosotros;* el creyente del Nuevo Testamento cree que algo ha habido *entre Dios y Cristo* mediante la reconciliación operada por la muerte de Cristo: la nueva era ha sido inaugurada. Ciertamente, el hombre ha de creer, pero el objeto de su fe es el mismo acontecimiento único que tuvo lugar *una vez por todas,* y *no su sentido pedagógico* respecto a la comprehensión de nuestra existencia» [23]. Al despojar del mensaje bíblico la historia de la salvación, Bultmann ha arrancado ese «una vez por todas» que define el acontecimiento central de la salvación. La historia, para el cristianismo primitivo, no es «una simple representación de un dato trascendente», sino «el punto de partida y la sustancia permanente de la fe». La fe implica, en cierto, una nue-

18. Cullmann nota cómo esta definición de mito es propia de Bultmann; ordinariamente, se entiende el mito como «atemporal, antihistórico, al margen del tiempo concreto de la historia» («Le mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 129). Cf. L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe,* pp. 163-167: «La notion de mythe chez Bultmann et chez les historiens des religions».
19. «Le mythe dans les écrits du N.T.», 66, pp. 123-124.
20. «Le mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 125. La expresión «verdad ahistórica» nos parece inadecuada para describir la posición bultmanniana que difícilmente puede expresarse en otros términos que no sean de «encuentro existencial».

21. La revelación cristiana, a los ojos de Bultmann, ¡no es de ninguna manera superflua! La cuestión estriba en saber si le reconoce algún grado de objetividad cualquiera (véase el debate abierto por los críticos a este respecto, en L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe,* pp. 63-114).
22. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, pp. 126-127.
23. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 127.

va comprehensión de la existencia, pero ello no es sino una consecuencia. El objeto de la fe es, ante todo, el tiempo nuevo de la resurrección, al que los cristianos han sido incorporados efectivamente como nuevo Israel, y, mediante ello, como individuos [24].

Rechazando la desmitización de Bultmann, Cullmann no niega que los autores sagrados hayan usado el «mito», en la acepción clásica de la palabra; pero han «historizado» de alguna manera el mito, lo han puesto al servicio de la historia. Es verdad que la historia de la salvación no coincide con la historia profana: es una «historia interpretada» [25]. La descripción de los orígenes, del fin, e incluso, parcialmente, de la parte central, ha podido utilizar temas míticos; pero estos elementos, integrados en la historia de la salvación, están destinados a «evidenciar el movimiento de la historia de la salvación» en relación con los acontecimientos históricamente comprobables. Para interpretar la historia como una historia de la salvación, los primeros cristianos han yuxtapuesto elementos históricamente comprobables y elementos que no lo son y que damos en llamar «míticos»; pero jamás la interpretación ha absorbido la historia, porque la unidad del mensaje neotestamentario deriva precisamente de su aspecto «temporal» [26].

Según Cullmann, la conclusión que hay que deducir de este análisis de la posición bultmanniana, es que esta exégesis ha caído en la arbitrariedad por querer buscar la intención profunda del Nuevo Testamento «en un plano diferente del que nos ofrecen los textos» [27]. En vez de disponerse plenamente a la aceptación del dato bíblico, el exegeta ha subordinado la interpretación a un preámbulo de orden filosófico [28]; ello explica suficientemente el callejón sin salida en que se ve metida esta posición; el orden de la fe es un orden que se impone al hombre de una manera muy concreta, suscita el escándalo y no espera del hombre una connivencia previa.

24. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 131.
25. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 130.
26. *Christ et le temps*, 36a, pp. 66-74.
27. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 134.
28. «Le Mythe dans les écrits du N.T.», 66, p. 123.

Finalmente, se muestran en toda su claridad los principios exegéticos de Cullmann. Con el paso del tiempo, los problemas, dejados en suspenso al principio de su itinerario, se han solucionado. ¿Cómo se presenta pues el dato bíblico? Es la historia de las intervenciones salvíficas de Dios, un desarollo «positivo» de acontecimientos cuyo sentido religioso se agota en su relación «temporal» con el acontecimiento central de la historia de la salvación, Jesucristo. Y puesto que estructura los acontecimientos salvíficos sólo según los designios de Dios, el mismo dato bíblico ha de proporcionar los criterios de interpretación que, por tanto, forman parte integrante de la «positividad» en cuestión. ¿Qué es, pues, lo que se exige al lector, en tanto que sujeto? Aceptar, en la fe, este dato, tal como se nos ofrece en los textos, y evitar cuidadosamente mezclar toda consideración «apriorística». En resumen: Dios, al inscribir su revelación en una positividad histórica, provista solamente de coordenadas temporales, ha escogido el único camino por donde pudiera encontrarnos sin que nosotros hubiéramos de poner algo nuestro. El escándalo de la fe estriba justamente en que la lectura divina de los acontecimientos, que se nos da en el mensaje, choca violentamente con nuestra propia lectura. Dios interviene en el acontecimiento puro, limitado en el espacio y en el tiempo; lo indecible de la fe está en que este acontecimiento, totalmente exterior a nosotros, nos concierne. Para Cullmann hay, pues, una positividad, esencial y exclusiva, de la fe; el orden de la razón es extraño a ella, hay que imponer silencio a cualquier *a priori* antropológico.

SEGUNDA PARTE

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN SEGÚN CULLMANN

La primera parte de nuestro estudio se propuso dar una respuesta a la pregunta: «¿Cuál es la opción exegética de Cullmann, y cuáles son los principios fundamentales que la determinan?» Buscábamos el punto de vista del autor, y hemos procurado no mezclar en ellos nuestros propios juicios valorativos. Esta primera investigación, puramente formal o metodológica, ha sido ampliamente facilitada por los numerosos artículos con que Cullmann muestra su propio itinerario. Ha bastado, pues, seguir cronológicamente las diversas posiciones adoptadas que han ido jalonando su búsqueda personal de un instrumento apto para la lectura.

En esta segunda parte, querríamos ver este instrumento en la práctica. Justificaremos su utilización en la medida en que el punto de vista en él implicado ofrezca la verdadera comprensión del Nuevo Testamento. El objeto de la revelación, ¿es, en verdad, una historia de la salvación cuyo significado religioso se agota en sus relaciones temporales con un acontecimiento central? ¿La teología del Nuevo Testamento es esa historia de la salvación, estructurada e interpretada con los criterios proporcionados por el mismo dato bíblico? Si es así, ¿cuáles son las grandes etapas de esta teología de la historia de la salvación?

Aquí resulta inútil, sería incluso perjudicial para la recta comprensión del pensamiento cullmanniano, seguir paso a paso las publicaciones del autor; la perspectiva cronológica no nos

sirve para nada. Y ello por dos razones: primera, porque nuestro autor no ha publicado sus «resultados» sino muy tarde, cuando ya ha sabido manejar perfectamente su método, y porque, desde entonces, excepción hecha de algún que otro punto, no hay casi ninguna evolución relevante en el curso de su carrera; además, porque se dan circunstancias fortuitas que han podido orientar su búsqueda en un sentido determinado, y, después, en otro.

Segunda razón: el instrumento de pensamiento utilizado por Cullmann, raramente le ha hecho adoptar una perspectiva «genética». No entiendo por ello una perspectiva en la que las cosas se encadenan racionalmente; esto sería querer introducir, en el pensamiento de Cullmann un principio racional, que él rechaza explícitamente. Por perspectiva genética entiendo simplemente el respeto a las diversas etapas en la síntesis de conjunto o, más brevemente, que no todo se diga de una vez. Ahora bien, este punto de vista genético nos parece esencial para nuestra exposición, a fin de que el lector no iniciado pueda entrar en un pensamiento ajeno al suyo, y a fin, también, de quitarle cualquier ilusión que le haga imaginar que puede comprender, a la primera lectura, un sistema que, en realidad, exige de él un auténtico desplazamiento. ¡Cuántas objeciones de las que se han hecho a Cullmann revelan una lectura deficiente! A decir verdad, la síntesis teológica subyace constantemente, y se va imponiendo poco a poco porque, en definitiva, no es más que una simple transcripción del dato escriturístico. No hay porqué construir una síntesis; ya está ahí, en los textos, clara, por poco que uno se habitúe a la verdadera luz y no se deje encandilar por los múltiples *a priori* de nuestro espíritu. En estas condiciones, la lectura teológica de los textos puede empezar en cualquier punto y, aunque sus articulaciones no sean siempre bien respetadas, ello no constituye nada grave. Se sobreentiende, por lo tanto, que el lector de Cullmann se extravíe a veces y llegue a seguir una pista que ya no es la del autor.

Nuestro esfuerzo para su recta lectura nos ha sido ampliamente facilitado, sin embargo, para la obra capital *Cristo y el tiempo*[1], cuya elaboración responde a una cierta preocupación de síntesis. A modo de paréntesis, advertimos que dicha obra no se comprende sin la ayuda de los distintos artículos, de los que, en definitiva, no es sino su resultado. Pero, incluso aquí, el hilo conductor no aparece siempre muy claro.

Recordemos, en fin, en esta segunda parte, nuestra intención de guardarnos de toda crítica que no venga avalada por los mismos principios del autor. Creemos, en efecto, que es imposible iniciar un diálogo con Cullmann sin tener a la vista, de una manera precisa, los jalones de su teología neotestamentaria[2].

Capítulo preliminar

DIOS Y EL TIEMPO

La revelación no es una doctrina, sino una acción de Dios. Y dado que Dios no se revela a los hombres si no es para salvarles, la salvación es un acontecimiento divino.

¿Es histórico este acontecimiento? ¿Pertenece al dominio de la sucesión temporal? O bien, la intervención salvífica de Dios ¿tiene de por sí una historia? ¿El tiempo, más que un simple marco exterior, tiene algún significado propiamente teológico? ¿Estructura de alguna manera la intervención de Dios con respecto a los hombres? En una palabra: ¿hay una historia de la salvación?

La salvación tiene una historia: este es el preámbulo que, en nuestra investigación del método exegético de Cullmann, aparece como clave del itinerario recorrido. Pero, *dicho preámbulo*

1. *Christ et le temps*, 36a.
2. Cf. nuestra introducción, p. 10.

¿tiene fundamento? El objeto propio del presente capítulo preliminar consistirá en ponerlo a la luz en un primer sondeo. De hecho, todo el conjunto de nuestra segunda parte irá manifestando progresivamente la relación original existente, según Cullmann, entre Dios y el tiempo, entre la teología y la historia.

Nos contentaremos ahora con iniciar la reflexión mediante el estudio de algunos temas generales, tocantes a la cuestión bíblica del tiempo; después, el lector estará ya prevenido en contra de cualquier utilización de conceptos filosóficos ajenos a la problemática bíblica, cuando se percate del choque que hubo de producirse necesariamente en el encuentro del cristianismo con el pensamiento griego.

Estos considerandos generales no se encuentran más que en *Cristo y el tiempo* [3]. Y aún, el autor muy breve y demasiado esquemático, como vamos a ver ahora. Además, las páginas que a ello consagra se apoyan en otros estudios; el autor no busca sino la confirmación de una convicción ya existente y que ya no pondrá más sobre el tapete. La originalidad de Cullmann consiste en insistir muy particularmente en la necesidad de librarse totalmente de cualquier *a priori* filosófico, si uno quiere alcanzar el dato escriturístico.

1. Concepción bíblica del tiempo

El estudio de la terminología revelativa al tiempo en el Nuevo Testamento es, de por sí, un hecho característico de la importancia atribuida al tiempo por el pensamiento del cristianismo primitivo. No es un simple trazo de una supervivencia judaica, sino el «desplegamiento total de una perspectiva que los judíos habían ya esbozado» [4]. En el Nuevo Testamento «toda revelación se encuentra esencialmente enraizada en el tiempo» [5].

3. *Christ et le temps*, 36a, pp. 26-48.
4. *Christ et le temps*, 36a, p. 27.
5. *Christ et le temps*, 36a, p. 26.

1) *La terminología neotestamentaria relativa al tiempo, y su valor teológico.*

Podemos decir que todo el arsenal de expresiones de que dispone la lengua griega para la noción del tiempo ha pasado a los autores del Nuevo Testamento. A veces, no se trata sino de fórmulas temporales de transición que no tienen otro carácter que el puramente literario y no sirven sino para entretejer los fragmentos de la tradición. Es el caso de los Sinópticos. Dichas fórmulas no tienen ningún valor teológico, y no vamos a entretenernos con ellas. Pero muy frecuentemente se emplean expresiones temporales, cuyo carácter temporal adquiere un valor eminentemente teológico [6].

Dos expresiones, sobre todo, «Καίρος» y «αἰών», son extraordinariamente reveladoras de la concepción bíblica del tiempo. La primera designa un *momento* del tiempo; la segunda un «espacio» del mismo, limitado o no, y cuya utilización en el contexto bíblico correspondiente nos hará descubrir su contenido teológico.

a) Καίρος

El uso profano designa, con esta palabra, un momento particularmente propicio para la ejecución de un proyecto, momento esperado pero cuyo vencimiento era desconocido; su carácter de ser un momento propicio reposa en la estimación humana. Pero, cuando en el Nuevo Testamento, se aplica esta palabra a la historia de la salvación, es la pura elección de Dios la que constituye una fecha como un «Καίρος», y no una consideración humana.

No incumbe a los discípulos «conocer los *kairoi* que el Padre ha fijado con su propia potestad» (*Act* 1, 7). Los *kairoi* se producen además de una manera totalmente inesperada, «como un ladrón en plena noche» (*I Tes* 5, 2).

6. *Christ et le temps*, 36a, p. 27.

Sin embargo, las intervenciones de Dios se escriben en un plan, el plan divino de la salvación; llevan en sí la realización de la salvación según las modalidades de dicho plan, y en cada una tiene su lugar correspondiente. Precisamente porque el plan divino de la salvación está ligado a *kairoi* determinados y, por lo tanto, a acontecimientos temporales determinados, hay una «historia» de la salvación. En sentido estricto, no es la línea continua del tiempo la que forma la historia de la salvación, sino únicamente la serie de estos puntos aislados que son los *kairoi*[7]. Porque la historia de la salvación no puede componerse sino de actos divinos salvíficos, esparcidos en el pasado, el presente y el futuro.

La fórmula de las epístolas pastorales «ἴδιοι καιροί» (*I Tim* 2, 6; 6, 15; *Tit* 1, 3) indica claramente que cada intervención de Dios se integra en un plan. Entre los «kairoi», los hay que vienen determinados en razón de su importancia para la realización de la salvación. Hay el *kairos* futuro del fin del mundo (*Ap* 1, 3; 11, 18; *I Tim* 6, 15; *Lc* 19, 44; 21, 8); hay el *kairos* presente, que el creyente de las primeras comunidades cristianas recibía como fundamento en el *kairos* pasado de Cristo (hay que «rescatar» el *kairos*, *Col* 4, 5; *Ef* 5, 16; hay que ponerse «a su servicio», *Rom* 12, 11, si la versión occidental es la correcta; véase igualmente *I Pe* 4, 17: «Ha llegado el *kairos* de empezar el juicio por la casa de Dios»).

El *kairos* decisivo para la historia de la salvación es la cruz y la resurrección de Cristo. Jesús mismo dijo «Mi *kairos*» para designar su muerte. En *Mt* 26, 18, el Maestro da a sus discípulos las consignas para la preparación de la última comida: «El Maestro dice: mi *kairos* está próximo». Un texto muy importante del evangelio de Juan resume los diversos aspectos de la noción teológica de *kairos* como jalón divino de la historia de la salvación: los hermanos de Jesús le incitan a subir a Jerusalén para manifestar allí su vocación; Jesús les responde: «Mi *kairos* no ha llegado aún; en cambio, vuestro *kairos* está siempre a punto» (*Jn* 7, 6). Encontramos aquí, opuestas, dos concepciones del *kairos*, religiosa en Jesús y simplemente profana en sus hermanos incrédulos. Esta oposición subraya por lo mismo la soberana libertad con que Dios fija sus *kairoi*.

Los acontecimientos de la vida terrestre de Jesús son los *kairoi* que anticipan el *kairos* decisivo de la cruz: en *Mt* 8, 29, el poseso pregunta a Jesús: «¿Has venido aquí antes del tiempo convenido para atormentarnos?»[8].

7. *Christ et le temps*, 36a, p. 28.

El análisis de términos análogos a *kairos*, tales como «día» (ἡμέρα), «hora» (ὥρα), «ahora» (νῦν), «hoy» (σήμερον), nos lleva a la conclusión de que «todas estas expresiones designan, tanto en el pasado como en el presente y el futuro, unos momentos, a lo más unos espacios de tiempo muy limitados, elegidos por Dios para realizar su plan de salvación; y de una manera tal que, a la luz de dicho plan, el conjunto de los mismos forma una línea temporal de una profunda significación»[9].

b) Αἰών

Excepción hecha de un número reducido de casos (por ejemplo, *Heb* 1, 2) en que esta palabra adquiere un sentido espacial, sinónimo de «mundo», el sentido de «αἰῶν» y «αἰῶνες» es siempre temporal. Su uso frecuentísimo en el Nuevo Testamento, con contenidos muy diversos, nos enseña el concepto que los primeros cristianos se formaban acerca del tiempo y de la historia de la salvación. *Aiôn* designa un espacio de tiempo, una duración; pero, en el Nuevo Testamento, el término se aplica indistintamente a un espacio de tiempo de límites bien definidos o a una duración ilimitada e inmensurable; aparte de esto, puede además ser calificado como «malo» (*Gal* 1, 4) o bien ser objeto de la soberanía de Dios («rey de los *aiônes*», *I Tim* 1, 17).

La misma palabra designa, pues, el tiempo y la eternidad; ésta última hay que concebirla simplemente como un tiempo no limitado o infinito. El uso del plural, *aiônes*, para designar la

8. *Christ et le temps*, 36a, pp. 28-30. — Un estudio vetero-testamentario sobre los «Días de Yavé» hubiera prestado indicaciones útiles (*cf.* la breve exposición de A. GELIN, «Jours de Yahvé et jour de Yahvé», en *LV* (1953), núm. 11, pp. 39-52).
9. *Christ et le temps*, 36a, p. 31.

eternidad, indica hasta qué punto la noción de eternidad es propiamente temporal y no implica para nada una suspensión del tiempo. La eternidad hay que concebirla «como una serie ilimitada de eras limitadas, cuya sucesión sólo Dios puede captar» [10].

La unión de preposiciones permite a los autores cristianos aplicar de una manera precisa el término «*aiôn*» a los diversos períodos de la historia de la salvación, que se suceden convenientemente a lo largo de una única línea temporal, ya se trate de períodos mensurables (limitados, pues, en sus dos direcciones), o no. Si quieren hablar de los tiempos que están más allá de los límites del tiempo mensurable, hablan de «ἐκ τοῦ αἰῶνος», «ἀπ'αἰῷνος» o de «'ἀπὸ τῷν αἰῷνων» para designar el período que precedió a la creación, y de «εἰς αἰῷνα» o de «εἰς τοὺς αἰῶνας» para el período que se abre con el fin del mundo. Además, una división del tiempo, presente ya en el seno del judaísmo reaparece en el Nuevo Testamento; consiste en distinguir entre este «*aiôn* de ahora» (αἰὼν οὗτος ο ἐνεστώς) y el *aiôn* que viene (αἰὼν μέλλων). «La característica de malvado que adjetiva uno de estos *aiônes* no está ligada a su carácter temporal, sino al «acontecimiento» situado al principio de este espacio de tiempo y que lo determina: la caída. El pecado original, por decirlo de alguna manera, no ha creado la temporalidad, pero ha sometido al imperio del mal la historia que llena este *aiôn*, en tanto que la historia que llena el *aiôn* que viene se caracteriza por la victoria lograda contra las potencias malignas» [11].

En resumen: los *aiônes* designan los períodos de la historia de la salvación; forman parte de la misma y única línea recta infinita y es Dios quien determina la distinción de los *aiônes* de acuerdo con su plan de salvación. En esta perspectiva, no es posible una especulación sobre una noción de eternidad opuesta al tiempo.

10. *Christ et le temps*, 36a, p. 32.
11. *Christ et le temps*, 36a, p. 33.

2) *Precisiones sobre la relación entre Dios y el tiempo.*

a) El tiempo concreto, como acabamos de ver, «empieza» con Dios; está bajo su «dominio», tanto en su extensión infinita o en sus diversos períodos, como en sus momentos escuetos. «La ación divina, *en su totalidad*, está tan naturalmente ligada al tiempo que éste no puede dar pie a ningún problema; al contrario, constituye la condición necesaria y natural de todo acto divino» [12]. El tiempo de que se habla en el Nuevo Testamento nunca es un tiempo abstracto; incluso cuando se emplea el término «χρόνος», que designa, en la filosofía griega, el tiempo en sí y los problemas en él implicados, aparece siempre refiriéndose concretamente a la historia de la salvación. Pero, en cambio, este carácter concreto no limita en absoluto los horizontes porque la temporalidad no está ligada ni a la creación ni a la caída: sólo la acción divina puede abarcarlo en su extensión infinita.

Dado que la acción de Dios está ligada al tiempo como a su condición natural y necesaria, hay que contar con que su intervención salvífica se encarna en una «economía» (οἰκονομία) temporal.

b) La representación bíblica del tiempo es totalmente «lineal». ¿Por qué? Debido a la estrecha relación que vincula la acción de Dios con el tiempo, cuando Dios obra —y no obra puesto que salva—, algo acontece en el tiempo, algo se va delineando en él progresivamente, y el final no equivale ciertamente al punto de partida. El tiempo bíblico es una línea: ayer, hoy, mañana, un verdadero pasado y un auténtico futuro. Los acontecimientos salvíficos comportan un «irse cumpliendo» progresivo; a este «irse cumpliendo», concebido como una línea recta, el tiempo puede servirle de marco. «En el pensamiento bíblico, la historia de la salvación y el tiempo concebidos de

12. *Christ et le temps*, 36a, p. 35.

esta manera están, por así decir, destinados a encontrarse»[13]. Las expresiones que, en el Nuevo Testamento, designan el cumplimiento (πλήρωμα πληροῦσθαι) indican de un modo muy peculiar una concepción rectilínea del tiempo.

c) Dios tiene su propio tiempo, la eternidad; pero la eternidad, para el cristianismo primitivo, no puede concebirse nunca como una ausencia de tiempo. Para probarlo, está la palabra *aiôn* que sirve para expresar a la vez la eternidad y un espacio de tiempo limitado. «Lo que llamamos "tiempo" no es otra cosa que una fracción, limitada por Dios, de la misma duración ilimitada del tiempo de Dios»[14]. El Apocalipsis llama al Dios eterno «aquél que es, que era y que será» (1, 4). Hay en ello una concepción muy sencilla de la eternidad, considerada como una duración infinita.

A decir verdad, el Nuevo Testamento conoce un «estado» original («Al principio "era" —imperfecto— el Verbo», *Jn* 1, 1) y un «estado» final caracterizado por el «reposo de Dios» (*Heb* 4, 9). Pero no hay en esto nada nuevo para nuestra concepción bíblica del tiempo: estos dos «estados», que no aparecen sino marginalmente, son exteriores a la historia bíblica de la revelación; la Biblia, que sólo nos transmite el acto por el que Dios se revela, no los menciona sino «para mostrar la relación que une la existencia de Dios antes de la creación y después del fin del mundo con el acto por el que se revela»[15]. La historia de la salvación «se prepara y se prolonga en ellos».

Por otra parte, hay que rechazar, siguiendo el Nuevo Testamento, concebir el *aiôn* futuro como una eternidad intemporal en oposición al *aiôn* presente, temporal. Antes del cumplimiento total, en que Dios será todo en todos, se dan en la fase inicial del *aiôn* futuro una serie de acontecimientos temporales (*I Cor* 15, 23-28). Además, el *aiôn* futuro no señala un retorno a la situación original, ya que la primera creación ha sido reemplazada por la nueva creación.

13. *Christ et le temps*, 36a, p. 38.
14. *Christ et le temps*, 36a, p. 44.
15. *Christ et le temps*, 36a, p. 46; *cf. Christologie du N.T.*, **81a.**

d) Que Dios es eterno quiere decir, no sólo que su propia línea temporal es infinita o ilimitada en sus dos direcciones, sino sobre todo que Dios ejerce en el tiempo su absoluta soberanía. Sólo Él puede medirlo en toda su extensión y dominar toda la línea. El hombre, en cambio, no puede abarcar con su mirada «los siglos de los siglos». Dios no está fuera del tiempo, sino que su propio tiempo es inaccesible al hombre. El modo con que Dios mide el tiempo es diferente del nuestro: «Para el Señor, un día es como mil años, y mil años como un día» (*II Pe* 3, 8, citando el salmo 90, v. 4).

La acción divina está vinculada al tiempo, pero Dios posee el dominio absoluto del mismo, está «por encima del tiempo»[16], reina sobre él. Señor del tiempo, Dios lo orienta según su voluntad, distingue sus etapas (*aiônes*) y determina sus puntos decisivos (*kairoi*). Posee una visión completa de la historia de la salvación y de sus momentos claves, porque sólo Él conoce y determina las fechas exactas de su *kairoi*, desconocidas por los ángeles y por su mismo Hijo (*Mc* 13, 32). Sólo Él puede «condensar» el tiempo (*I Cor* 7, 29), o «acortar» los días (*Mt* 24, 22), lo que significa que sólo Él establece la duración de los *aiônes* y puede cambiarlos como le parezca. En una palabra, sólo Él puede disponer del tiempo en su característica de infinito e inconmensurable; franquea las etapas de un salto «ya efectivamente, ya por el conocimiento de las fechas»[17]. Entendida al pie de la letra, esta última imagen podría dar entender que Dios se mueve a su gusto por toda la línea del tiempo adentrándose en el futuro o remontando el pasado, según le parezca: en cuyo caso, habría que concluir que Dios está por encima del tiempo, pero en el sentido de que el futuro o el pasado para nosotros no son ya el futuro o pasado para Dios. No es éste el pensamiento de Cullmann, como vamos a ver al estudiar la noción de «anticipación»[18].

16. *Christ et le temps*, 36a, p. 50.
17. *Christ et le temps*, 36a, p. 56.
18. *Cf.* más adelante, pp. 120-121, **147, 159**.

2. Oposición a toda concepción filosófica del tiempo

La actitud del pensamiento griego con respecto a la temporalidad está muy lejos de la concepción bíblica. En el pensamiento griego, el tiempo se concibe como un «círculo», y no como una línea recta ascendente, dotada de un principio y de un final. El tiempo, pues, no aporta nada, ya que las cosas se reproducen en un ciclo eterno.

¿De dónde proviene esta representación circular? De cierta concepción del fracaso y de la salvación. Se concibe la historia como una empresa de degradación. La «salvación» implica, pues, necesariamente una «anulación del tiempo», por vía ritual, dotando periódicamente a la historia con una carga de coincidencia con las principales hazañas de los dioses y de los héroes, o por vía mística, librándose del tiempo para subir hacia el Uno. «Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda provenir de una acción divina llevada a cabo en la historia temporal. La liberación estriba, para ellos, en el hecho de que nosotros pasamos de nuestra existencia aquí abajo, vinculada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible. La representación griega de la felicidad es, pues, espacial, definida por la oposición entre el aquí y el más allá; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro. No podría, pues, determinarse por el tiempo, porque la concibe como un círculo» [19].

Cullmann no se ha entretenido en la investigación de las razones por las que el pensamiento griego ha concebido el tiempo como un círculo; sin duda sentiría la tentación de afirmar que el carácter especulativo de este pensamiento comporta una concepción de este género. La concepción bíblica es una con-

19. *Chist et le temps*. 36a, p. 37. — Constatamos que, según Cullmann, el esquema espacial, aquí abajo y más allá, es un esquema de trascendencia. ¿Por qué un esquema temporal no podría también abrirse a una trascendencia? Por ejemplo: el esquema *in illo tempore*. *Cf.* más adelante, pp. 261-262.

cepción muy sencilla, puramente cronológica y de ningún modo especulativa; partiendo de ahí, el tiempo no es ningún problema y puede ser concebido como el instrumento más natural de la acción divina, el medio del que Dios se sirve para revelarse y llevar a cabo la salvación. El pensamiento griego es especulativo; porque se inclina a reflexionar sobre la naturaleza del tiempo y la naturaleza de Dios, deduce de golpe la imposibilidad radical de la trabazón que ve la Biblia entre Dios y el tiempo. El término de la acción de la Providencia no puede ser, pues, una historia, sino el destino individual de cada uno. El fracaso y el pecado están vinculados a la temporalidad. La salvación, pues, no puede intervenir sino a nivel del ser que está ausente del tiempo. «El hombre, para satisfacer su necesidad de revelación y liberación, ha de recurrir a una mística, en la que no hay lugar para la existencia del tiempo, que se expresa mediante conceptos espaciales» [20], o sea, el aquí y el más allá. En la concepción bíblica, la salvación es un acontecimiento temporal futuro; en la concepción griega, es un acontecimiento trascendente (si la palabra acontecimiento puede todavía tener aquí algún sentido).

Más estrictamente, advertimos que las relaciones entre el tiempo y la eternidad adquieren, en el pensamiento griego, un colorido muy diferente que las del pensamiento cristiano primitivo. Para los griegos, hay una diferencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad; ésta es ausencia de tiempo, en tanto que el tiempo es una especie de imagen de la eternidad. Para los primeros cristianos, la eternidad es simplemente el tiempo propio de Dios, ilimitado en sus dos direcciones, inaccesible a nuestro espíritu por ser inconmensurable; la acción divina aparece vinculada al tiempo, y la idea de una intervención de Dios en la historia resulta natural.

Esto explica por qué el encuentro del helenismo y el cristianismo debía provocar un choque extraordinariamente violento.

20. *Christ et le temps*, 36a, p. 38.

Era imposible cualquier compromiso entre dos concepciones tan opuestas. Había que esperar o una cristianización del helenismo o una helenización del cristianismo. Si la primera hipótesis se verifica en el Nuevo Testamento [21], hay que confesar, sin embargo, que, más tarde, en los conflictos que opusieron helenismo y cristianismo, la confrontación se resolvió frecuentemente con la helenización del cristianismo, «en el sentido de que el esquema temporal neotestamentario de la salvación fue sometido al esquema espacial y metafísico del helenismo» [22]. «A través de la historia de los dogmas, e incluso en nuestros días, se ha producido un grave equívoco consistente en admitir como "cristiano" lo que en realidad es griego. La concepción cristiana primitiva de la historia de la salvación vinculada a la línea temporal ascendente se ha diluido en la metafísica; esta disolución se halla en el origen de la herejía, entendiendo por herejía toda desviación respecto al cristianismo primitivo» [23].

En el «gnosticismo», en sus formas más diversas, podemos encontrar la primera alteración grave de la concepción bíblica de tiempo en beneficio de la noción griega. Puesto que la salvación es extraña al tiempo, no hay por qué prepararla en el tiempo (por tanto: se rechaza la creación y el Antiguo Testamento), no hay tampoco por qué esperar la salvación en el futuro (no se espera del fin del mundo), hay que negar todo valor salutífero al acontecimiento histórico banal de la encarnación de Cristo y de su muerte en la cruz (característica principal de cualquier docetismo). Todos estos elementos se hallan precisamente en los distintos sistemas gnósticos. Es interesante notar que el mayor adversario del gnoticismo, Ireneo, es entre todos los teólogos de su tiempo el que más rigurosamente ha trazado la línea temporal de la historia de la salvación, desde la creación hasta la nueva creación del fin de los tiempos [24].

21. La influencia griega en el cristianismo naciente es un hecho que los textos de Qumrán confirman; la rama del judaísmo, a la que el cristianismo se emparenta de una manera más particular, está influenciada por el helenismo (*cf.* «La signification des textes de Qumran...», 72a). Pero, en el caso del cristianismo primitivo, «no puede tratarse de una auténtica helenización» («Immortalité de l'âme...», 76a, p. 21).
22. *Christ et le temps*, 36a, p. 41.
23. *Christ et le temps*, 36a, p. 38.

La influencia del pensamiento griego no se dejó sentir únicamente en sectas particulares. Toda la Iglesia de aquel entonces afrontó el choque con el mismo; lo prueba la progresiva eliminación de la espera del fin del mundo, tal como se daba en el cristianismo primitivo, eliminación que hay que considerar en el cuadro general de la helenización del esquema bíblico de la historia de la salvación [25].

La incompatibilidad que hemos puesto de relieve entre la concepción bíblica de tiempo y la concepción griega, vale de hecho para todo pensamiento. Siempre que los autores adoptan las categorías de la filosofía moderna [26], recurren a criterios especulativos ajenos al pensamiento del Nuevo Testamento, y de ello resulta inevitablemente una deformación en el análisis bíblico. Volveremos a ello en nuestra tercera parte. En la mayoría de los estudios que cita Cullmann, particularmente los de Kaarl Barth, no cesa de descubrir la influencia de conceptos filosóficos extraños, incluso en donde se presta suma atención a la concepción bíblica de tiempo. Raro es encontrar un autor en que dicha concepción sea tratada de una manera totalmente consecuente.

Para concluir, digamos que no ha sido inútil este primer sondeo a través de la terminología bíblica del tiempo y de la historia de los dogmas. Ha sido el objetivo de este capítulo preliminar; no hay por qué precisar más de lo que Cullmann desearía en una primera visión panorámica. Sabemos, sin embargo, dos cosas. La primera, que podríamos llamar el principio fundamental de un tratado de la revelación, es que Dios se revela y salva interviniendo muy concretamente en una historia que está bajo su dominio, siguiendo una línea recta, as-

24. *Christ et le temps*, 36a, p. 40. — Notemos, con Cullmann, que el trazado ireneo de la línea de la salvación es incluso demasiado rectilíneo; el pecado, por ejemplo, se atribuye a una simple carencia de madurez (p. 40, n. 2).
25. *Christ et le temps*, 36a, p. 41; *Le retour du Christ...*, 30a, pp. 36-38.
26. *Christ et le temps*, 36a, p. 39. — Cullmann tiene una concepción bastante unívoca de la filosofía: griega o moderna, se basa en «criterios idealistas» (p. 39, n. 2) y está destinada irremediablemente a descuidar lo sensible y el tiempo.

cendente y continua, cuyos puntos decisivos y la longitud de sus segmentos son fijados por Él. Lo segundo que ha revelado nuestro sondeo es la necesidad, si queremos entender la concepción bíblica del tiempo tal como es en realidad, de guardarnos constantemente de toda intrusión ilegítima de conceptos filosóficos; la historia de los dogmas justifica ampliamente esta prudencia preventiva.

I

CRISTO Y LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Para el cristianismo primitivo, Cristo es el acontecimiento central de la historia de la salvación; es el acontecimiento-norma, porque explica todos los demás. Una teología del Nuevo Testamento empieza, pues, por una cristología; es interesante subrayar desde el principio cómo hay que estructurarla para mantenerse fiel a las intenciones de los primeros cristianos. No retendremos los resultados propiamente dichos del análisis cristológico [1], sino, especialmente, el «tipo de explicación» que se nos propone, que no hace otra cosa que transcribir con claridad, nos dice, lo que el mismo Nuevo Testamento propone. Vamos a ver, por etapas sucesivas, cómo se desarrolla este tipo de explicación.

Ante todo, Cristo interviene en el «centro» temporal de la historia de la salvación; nos hallamos, pues, desde el principio, ante la necesidad de optar con respecto a la escuela escatológica. Habrá que mostrar después que dicho «centro» esclarece, llevándola a cabo, toda la economía de la salvación (οἰκονομία), oculta hasta este momento; habrá que mostrar sobre todo que Cristo es ese «centro», porque su intervención en la historia tiene lugar una-vez-por-todas (ἐφάπαξ), intervención que es acontecimiento banal y decisivo a la vez. En definitiva, nos

1. La última e importantísima obra de Cullmann, su *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, es el resultado de una larga docencia iniciada ya en Estrasburgo. Prácticamente habíamos finalizado nuestro estudio, cuando llegó este volumen a nuestras manos. Qué alegría encontrar en él —¡y con qué maestría en la expresión!— los principales ejes del método de lectura y de la teología cullmannianas. Y esto, aparte de las numerosas pistas abiertas para la comprensión de los mismos textos.

percatamos de que, en Cristo, se da la vinculación exacta que une revelación e historia [2].

1. El lugar de la cristología en la teología del Nuevo Testamento [3]

La elaboración de una teología del Nuevo Testamento necesita una norma de interpretación del mensaje revelado. Sabemos ya que dicha norma es objetivamente accesible en las primitivas confesiones de fe [4]. Y dado que estos breves resúmenes de fe, cuyo acento recae en lo esencial, gozan del privilegio, durante la primera generación cristiana, de la rectitud propia de la predicación apostólica, bastará con buscar el núcleo histórico de estas confesiones de fe para ver cómo se revela ante nuestros ojos su núcleo dogmático o, lo que es lo mismo, el criterio de interpretación que buscamos [5].

¿Cuál es, pues, ese criterio para los primeros cristianos?: que lo primero es, absolutamente, la fe en Cristo, y que esta fe nos lleva al Padre en el Espíritu Santo. En todas las primitivas confesiones se habla de Cristo como del elemento nuclear de donde dimana todo el resto. La fórmula litúrgica con que acaba la segunda epístola a los Corintos (13, 13) ha conservado el orden teológico primitivo: Cristo — Dios — Espíritu Santo. Cuando las primeras confesiones se desdoblaron, por diversas razones, en dos o más artículos [6], se produjo poco a poco una especie de amenguamiento en las perspectivas cristológicas iniciales; la confesión de Cristo ocupó el segundo artículo de la regla de fe, y, lo que es más grave aún, se empezó a repartir entre las tres personas las prerrogativas que, originariamente, se atribuían a Cristo. Así ocurrió con la acción creadora, referida anteriormente tanto al Padre como al Hijo, como indica de un modo característico la formulación de *I Cor* 8, 6 [7]: si el Padre es el origen de donde nace la creación, Cristo es su mediador. Pero, más tarde, una especie de encasillamiento acabaría muy pronto por reservar al Padre la acción creadora, y a Cristo la redención. Asimismo, elementos relacionados más tarde con el Espíritu, tales como el perdón de los pecados y la resurrección de los muertos, eran atribuidos en un principio al mismo Cristo.

Resulta, pues, evidente que «el pensamiento teológico de los primeros cristianos parte de Cristo y no de Dios» [8]. Toda teología del Nuevo Testamento, que quiera ser fiel al verdadero centro de perspectiva del mensaje revelado, y que procure no ceder ante ningún prejuicio filosófico, está constreñida, en rigor de método, a desplegarse a partir de una cristología.

Pero, nuevo problema, ¿de qué cristología se trata? Basta con comparar la cristología neotestamentaria con la de los siglos posteriores, para percatarse de la diferencia de acentos. La perspectiva neotestamentaria nunca separa la persona de Cristo de su obra; pero, más adelante, no ocurre lo mismo: la persona de Cristo, seccionada de su obra, es la que capta toda la atención y, ante las herejías, la teología cristiana tiende a especular sobre problemas de «naturaleza». El caso tope del prólogo de san Juan es significativo: al hablar del *Logos*, el autor no barrunta una respuesta a un problema de naturaleza; es la obra del *Logos* lo que le preocupa: «por medio de Él, han sido creadas todas las cosas».

Precisada de este modo a perspectiva cristológica neotestamentaria, veamos cómo los primeros cristianos se mueven en

2. Aquí, reseguimos parcialmente la evolución de pensamiento, objeto de las dos primeras partes de *Christ et le temps*, 36a: «La continuidad de la línea de la salvación» (οἰκονομία), «El carácter temporalmente único de las diversas épocas de la salvación» (ἐφάπαξ).

3. Para todo este apartado, véase la introducción a la *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 9-16, aparecido ya sustancialmente en el artículo «Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie», 71, en *Kerygma und Dogma*, 1 (1955), pp. 133-141.

4. Cf. más arriba, pp. 56-62.

5. *Les premières confessions...*, 29, pp. 39-40.

6. *Les premières confessions...*, 29, pp. 33-38.

7. «Para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también.»

8. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, p. 10.

ella para resolver la cuestión cristológica. Pues está claro que dicha cuestión se les planteó a ellos como a nosotros. En el clásico pasaje de *Mc* 8, 27-29, Jesús mismo le suscitó en sus discípulos:

> Jesús marchó con sus discípulos a los pueblos de Cesarea de Filipo, y les preguntaba por el camino: ¿Quién dice la gente que soy yo? Le respondieron ellos: Juan Bautista; para otros Elías y, para otros, uno de los profetas. Y vosotros, les preguntó, ¿quién decís que soy yo? Pedro le respondió: Tú eres el Cristo.

Los apóstoles responden, pues, valiéndose de un atributo procedente del tesoro del mesianismo judío. El Nuevo Testamento encierra toda una serie de atributos cristológicos: Gran Sacerdote, Siervo de Yahvé, Cordero de Dios, Mesías, Hijo del hombre, Hijo de Dios, Kyrios, Salvador, Rey, Logos, etc. Todos ellos están destinados a resolver el enigma de la persona y de la obra de Jesús; pero ninguno de ellos agota por sí solo el contenido del mismo.

Plantear la cuestión cristológica significa, para los primeros cristianos, interrogarse en qué medida —y esta medida es siempre radicalmente nueva e imprevista— la obra y la persona de Jesús se dejan traslucir por estos atributos funcionales, que nos hablan en su mayor parte, y a su manera, de la espera mesiánica. Plantear la cuestión cristológica no es en absoluto hacer el registro civil de Jesucristo; es un ensayo de captar la originalidad propia, el carácter «único» de su persona y de su obra.

¿Cómo estructurar, pues, una cristología del Nuevo Testamento? Hay que empezar por examinar a fondo cada concepto cristológico, procediendo de un modo «puramente analítico» [9]. Cada atributo cristológico tiene una historia cuyos hitos hemos de hallar en los libros bíblicos y, eventualmente, en las fuentes no bíblicas. El exegeta dará una importancia especial a los atributos con los que el mismo Jesús expresa su conciencia mesiánica. La utilización de la *Formgeschichte* le facilitará la distinción entre los textos en que el autor sagrado expresa sus concepciones o las de la comunidad, y aquellos que nos transmiten las propias *logia* de Jesús. Un criterio objetivo aparece ante nosotros cuando el evangelista pone en labios de Jesús atributos cristológicos que él no utiliza en la narración. Finalizada esta investigación analítica, constataremos que cada atributo cristológico se aplica a un segmento más o menos extenso de la historia de Cristo, ya se trate de su obra terrestre, de su intervención escatológica, de su acción actual, de su misma preexistencia. En resumen: veremos cómo cada fase de la historia de la salvación está directamente afectada por Cristo; que, por lo tanto, la Escritura, que nos narra la historia de la salvación, es profundamente cristológica. Elaborar, pues, una teología del Nuevo Testamento es elaborar una cristología, porque hablar de Dios es hablar de Cristo. La salvación de Dios es Cristo; y Cristo llena toda la historia de la salvación.

9. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, p. 13. El plan de la obra es extraordinariamente revelador del procedimiento.

¿Pero basta con un procedimiento puramente analítico? No, porque, yuxtaponiendo las conclusiones de diversas monografías diseñadas a la Kittel, no poseemos aún una «síntesis» cristológica; una cristología supone una visión de conjunto. Hemos pues, de atenernos a las primitivas confesiones de fe. ¿Su núcleo dogmático no retendrá quizás algún «atributo» cristológico excluyendo los demás? Encontraríamos entonces lo que buscamos: un «punto de vista», un «centro de perspectiva» a partir del cual podríamos contemplar cómo se despliega todo el plan de la salvación a lo largo de la línea del tiempo, en sus fases sucesivas. Ahora bien, el estudio histórico de las primitivas confesiones de fe muestra claramente que el atributo cristológico que surge constantemente, y a partir del cual se contempla la obra y la persona de Cristo en una visión de conjunto, es el atributo de *Kyrios*: Cristo reina, hoy, en su Iglesia, en el mundo, en cada una de nuetras vidas, esa es la realidad vivida en la experiencia religiosa cultural e individual [10]. A partir de esta experiencia, y sólo a partir de ella,

10. *Les premières confessions...*, 29, pp. 39-51.

es posible percibir cómo se despliegan las grandes etapas cristológicas de la historia de la salvación en la línea del tiempo, sin que ni una sola de ellas sea preterida. En el corazón de esta experiencia, la muerte y la resurrección de Cristo se nos revelan como el «punto medio» de la línea de la salvación, como el acontecimiento central de esta historia, toda ella historia de Cristo, historia de los actos reveladores de Dios desde la creación de los orígenes hasta la nueva creación del fin de los tiempos. Sólo esta experiencia religiosa nos descubre que el Kyrios es «este» hombre, Jesús de Nazaret, que vivió y fue crucificado; es, pues, el Salvador, el que da cumplimiento a las preparaciones de la Antigua Alianza en su cruz y su resurrección, el que volverá el último día a consumar la victoria, el que preexiste «en» Dios como aquél «por cuyo medio, todo ha sido creado» [11]. Es posible, pues, una síntesis cristológica, porque conocemos el punto de vista que nos permite percibir toda la línea de la salvación; y, ahora, sí podemos elaborar una teología del Nuevo Testamento que sea enteramente una cristología.

2. Cristo, «centro» de la historia de salvación

La muerte y la resurrección de Cristo es, para las primeras comunidades cristianas, el acontecimiento capital de la historia de la salvación. Este acontecimiento es el de la salvación, el de la victoria decisiva de Dios sobre las potencias del mal.

La salvación se esperaba del futuro. Pero, ya que ha llegado, ahí están los tiempos escatológicos, hoy es los últimos tiempos. Y, sin embargo, el fin no ha llegado aún; Cristo aún debe volver y todavía esperamos la transformación cósmica. Se comprende, pues, que el primer gran problema cristológico haya sido el

11. «Zur Frage der Erforschung...», 71, p. 140. — Por eso, «el principio adoptado para la clasificación de los diversos títulos (en la *Christologie,* 81a —Cristo encarnado, Cristo que volverá, Cristo presente, Cristo preexistente—, no es en absoluto un esquema impuesto desde fuera, sino que se ajusta efectivamente a la esencia misma de toda cristología del Nuevo Testamento: al principio de la historia de la salvación» (p. 277).

de la *reestructuración temporal de la escatología* [12], dado que el acontecimiento decisivo de la historia de la salvación se ha desplazado del fin al «punto medio» de esta historia. Entre Cristo y el fin se abre un período intermedio cuya duración poco importa conocer. En este punto, ningún hiato existe entre el pensamiento de Jesús y el de la primitiva comunidad.

1) *En Cristo, el tiempo se divide de una manera nueva* [13].

El judaísmo conocía dos divisiones principales de la historia de la salvación: una división tripartita y otra bipartita [14]. La línea del tiempo, vista en su conjunto, comporta tres grandes períodos: el tiempo anterior a la creación, el tiempo comprendido entre la creación y la llegada del Mesías, el tiempo posterior a ésta. A dicha división tripartita, el judaísmo superpone una nueva división, procedente del parsismo, que le permite poder «situar» el acontecimiento decisivo de la salvación, la llegada del Mesías, el acontecimiento escatológico por excelencia; esta división bipartita distingue el *aiôn* de ahora y el *aiôn* que ha de venir. En dicha división, se emplaza todo bajo el signo del futuro; es en este futuro en donde se da la gran cisura de la historia. Para el cristianismo primitivo, en cambio, la gran cisura ha sido «ya alcanzada»: desde Pascua, el acontecimiento decisivo de la salvación no se halla ya en el futuro, es un hecho histórico, realizado en el pasado, es la vida y la obra de Cristo. El acontecimiento decisivo no es ya el «final» de la historia de la salvación después del cual vendría el tiempo de la bienaventuranza en Dios; es el «centro» de esta historia. Desde Cristo, y hasta la parusía, intervendrán aún acontecimientos importantes para la salvación.

Abramos bien los ojos. La diferencia entre la concepción judaica y la cristiana no estriba en la representación general de

12. «No puede hablarse de escatología, si se desconoce su carácter propiamente temporal» (*Le retour du Christ...*, 30a, p. 14).
13. *Christ et le temps*, 36a, pp. 57-65.
14. *Cf.* más arriba, pp. 87-88.

la historia de la salvación. Para las dos, la historia de la salvación se despliega en una línea temporal ascendente; para los dos, una división bipartita se superpone a la división tripartita. Pero, en el cristianismo, la división bipartita no se superpone a la tripartita del mismo modo que en el judaísmo. La división tripartita conserva su validez; en el cristianismo como en el judaísmo, la nueva creación sustituye el mundo antiguo en idéntico momento, o sea, al fin de la historia de la salvación. Es en el esquema bipartito donde hay divergencia. Para el judaísmo, en efecto, el punto de conjunción entre el *aiôn* de ahora y el *aiôn* que ha de venir se integra armoniosamente en la división tripartita, porque coincide con una de sus propias cisuras, la que separa la segunda parte de la tercera: la llegada del Mesías, esperada para la parusía, introduce el tercer período de la división tripartita. Para el cristianismo primitivo, en cambio, la cisura emplazada entre el *aiôn* de ahora y el *aiôn* que ha de venir, y que determina el acontecimiento decisivo de la historia de la salvación, no coincide ya con una cisura de la división tripartita, sino que introduce una nueva cisura en el curso del segundo período de la división tripartita.

He aquí la «expresión gráfica» del emplazamiento de la llegada de Cristo: el acontecimiento decisivo de la historia de la salvación se halla ahora encajado en el pasado, pero la parusía se sigue esperando para el futuro. Situación paradójica: el segmento de tiempo entre Cristo y la parusía está enclavado ya, según la concepción cristiana de la división bipartita, en el nuevo *aiôn*, pero precede siempre, siguiendo la división tripartita, al tercer período que no empieza sino con la parusía [15].

El reino de Dios ya ha llegado. El reino de Dios está aún por llegar. La coexistencia de ambos mensajes «se explica, a nuestro modo de ver, por el hecho de que, en la persona de Cristo, el tiempo se «divide» de una manera nueva, en el sentido de que está dotado de otro centro [16], y consiguientemente una división bipartita "nueva" se sobrepone a la división tripartita siempre válida» [17].

15. *Christ et le temps*, 36a, pp. 57-59.

2) *La estructura cristiana de la escatología*

La estructura cristiana de la escatología no es idéntica a la del judaísmo. Jesucristo crucificado y resucitado no interviene al fin de la historia de la salvación, sino en el centro, «centro temporal» [18]: el tiempo de la salvación no se ha detenido desde la Resurrección, porque lo que desde entonces acaece nos aproxima cada día más al fin (*Rom* 13, 11) [19].

Según la escuela «escatológica», la afirmación de Jesús-centro es una adquisición de la fe de los primeros cristianos para poder librarse de un auténtico desbarajuste. Los problemas, que debían recalentarles la cabeza, se referían a la escatología: ¿por qué, habiendo llegado al final, no vino éste con Cristo? Puesto que, según dicha escuela, el final debía haber llegado; Jesús no previó en absoluto que su muerte no coincidiera con el fin del mundo. Albert Schweitzer distingue incluso, en la vida de Jesús, dos períodos: en el primero, Jesús da a entender que el fin sobrevendrá durante su vida; en el segundo, debió considerar su muerte como la fecha inaugural del reino de Dios [20]. A decir verdad, esta posición de Schweitzar violenta los textos escriturísticos. No sólo no hay que distinguir dos partes

16. La expresión «nuevo centro» es ambigua: en el judaísmo, el acontecimiento decisivo tiene lugar al final, no puede, pues, hablarse de un «nuevo» centro. Para evitar cualquier interpretación trascendente de la palabra «centro», hay que procurar en conservarle siempre su sentido temporal.
17. *Christ et le temps*, 36a, p. 59. — Fijémonos en la expresión «se explica»: la explicación de qué se trata se reduce, como acabamos de ver, a una clarificación gráfica de los datos del problema. Hemos hecho nuestro este desarrollo, algo fastidioso, para poner al lector en contacto con la manera de proceder del autor. Todos estos datos los recoge nuevamente Cullmann en un cuadro esclarecedor (*Ibid.*, p. 58).
18. *Christ et le temps*, 36a, p. 64. — Cullmann advierte explícitamente que no hay que entender el término «centro» en un sentido metafísico, como R. Bultmann ha hecho para el término «escatología» (*Ibid.*).
19. *Christ et le temps*, 36a, p. 64.
20. *Christ et le temps*, 36a, p. 105; *cf. Saint Pierre*, 59a, pp. 174-175.

en la vida de Jesús en lo concerniente a su propia posición escatológica, sino que los textos no afirman en absoluto que la muerte de Jesús tuviera que coincidir con el final. Hay que saber leer, en cambio, que Jesús preveía una demora, aunque fuera corta, entre su muerte y la parusía. Esto, como vamos a ver, es esencial.

El mensaje de Jesús se resume en esta declaración: El reino de Dios está cerca. Pero en cuanto a saber cuándo llegará, nadie lo sabe, ni tan sólo el Hijo. Los pasajes sobre la ignorancia de la fecha en que llegará el Reino son tan explícitos (*Mt* 24, 42; *Lc* 12, 39; *Mt* 25, 10; *I Tim* 5, 2; *I Tim* 4, 16; sobre todo *Mc* 13, 32) que, *a priori*, no tiene visos de verdad «que lo esencial en el anuncio de la inminencia del Reino sea la indicación del momento de su irrupción»[21]. Pero hay tres textos que presentan alguna dificultad: *Mc* 9, 1: «En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte sin que hayan visto el reino de Dios llegar con todo poder» (tr. C.); *Mt* 10, 23: «En verdad os digo que no acabaréis de recorrer los pueblos de Israel que el Hijo del Hombre no haya llegado»; *Mc* 13, 30: «No pasará esta generación mientras no se haya realizado todo esto». La difícil exégesis de estos textos[22] no impone en absoluto la opinión de Schweitzer; a lo más, constatamos que, en el pensamiento del cristianismo primitivo, el tiempo intermedio entre la Ascensión y la parusía no debía durar mucho.

Pero, si más no, ¿cabrá decir que la «limitación cronológica» de la parusía constituye la trama de la esperanza del Nuevo Testamento? El retraso de la parusía, la no realización de lo que se espera para pronto, serían en este caso lo que habría transformado totalmente el esquema temporal de la salvación. La fe en un cumplimiento realizado ya por Jesucristo sería un anuncio de la espera próxima del reino de Dios, pero irrealizable. Cuando el Nuevo Testamento admite que Cristo ha alcanzado la victoria decisiva, se trataría de un expediente destinado a compensar la desilusión ante la parusía inminente que no ha tenido lugar[23].

De hecho, la delimitación de la espera de la parusía a la

21. *Le retour du Christ...*, 30a, p. 23.
22. *Le retour du Christ...*, 30a, pp. 23-35; *Christ et le temps*, 36a, pp. 105-106.
23. *Christ et le temps*, 36a, pp. 59-60.

generación contemporánea de Jesús, admitiendo incluso que esté firmemente atestiguada por los textos, no es esencial. El sentido profundo de la proximidad del Reino hay que buscarlo en otra parte. La actitud escatológica de Jesús mismo se integra en un conjunto cuyo elemento esencial no está constituido por esperanzas futuras. Lo que es cierto, es que, para Jesús, su vida, y sobre todo su muerte, aparecen como el acontecimiento decisivo que introduce la llegada del Reino[24], el acontecimiento que lo aproxima terriblemente. «Los ciegos recobran la vista, los cojos saltan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, el Evangelio es anunciado a los pobres» (*Mt* 11, 5; tr. C.). Así pues, el poder de la vida hace retroceder la enfermedad y la muerte; se ha alcanzado, pues, la victoria. El conocimiento de la vida de Jesús es, para los primeros cristianos, su muerte y su resurrección. «Ningún otro momento de la historia, en el pasado o "en el futuro", puede revestir una importancia tan esencial para los hombres convencidos de que Jesucristo, el Primogénito, ha resucitado corporalmente de entre los muertos»[25]. A partir de entonces, en el cristianismo primitivo, si bien la espera escatológica sigue siendo espera de un futuro temporal, no es ya, sin embargo, el elemento primordial. La cisura central entre este *aiôn* de ahora y el *aiôn* que ha de venir no está ahí, porque el acontecimiento prodigioso de la resurrección de Cristo es un hecho pasado: el πλμροῦσθαι ya ha tenido lugar[26].

La cuestión esencial no es, ni para Jesús ni para los primeros cristianos, la de la duración del tiempo intermedio. Además, para los primeros cristianos, el interés principal se condensa en el tiempo presente (y el acontecimiento central pasado que constituye su origen), y no en los últimos días. La primitiva confesión de fe, la del κυριος, no concierne al futuro, sino al presente. Lo que no significa en absoluto que la «esperanza» neotestamentaria sea menos intensa. Muy al contrario.

24. *Le retour du Christ...*, 30a, p. 28.
25. *Christ et le temps*, 36a, p. 60.
26. *Christ et le temps*, 36a, pp. 60-61.

El nuevo estatuto de la esperanza la ha hecho crecer en intensidad. Lo que sin duda explica la creencia de que, según el Nuevo Testamento, la escatología constituya manifiestamente la cima de la historia de la salvación, tanto más cuanto que la intensidad de la esperanza se expresa en la espera de un final cercano, como lo más natural del mundo. El error de perspectiva es simplemente psicológico. Pero, cuando se reflexiona, uno se percata de que, si la esperanza es más intensa en el Nuevo Testamento, se debe a que ahora reposa en un fundamento de solidez absoluta, fundamento constituido por la creencia en un hecho histórico, ya realizado, que ocupa el centro de la historia de la salvación. La esperanza en el futuro puede ahora comentarse en la fe en el pasado [27].

La confirmación de esta aserción la hallamos en todo el Nuevo Testamento. La esperanza de Pablo no se frustró en absoluto con el retraso de la parusía: nada ha cambiado cuando advierte, en *II Cor* 5, que la parusía no llegará sino después de su muerte, siendo así que anteriormente había escrito a los Tesalonicenses (4, 15) que aún viviría en los días de la parusía. Asimismo, cuando, en la segunda epístola de Pedro (3, 8), escrita tardíamente, constata como un hecho el retraso de la parusía, no resulta de ello una disminución en la intensidad de la esperanza. En fin, en el evangelio joánico, donde, por lo demás, la insistencia en subrayar la decisión ya pasada es mucho mayor que en otros escritos, vemos que la esperanza de un juicio último está sólidamente cimentada (por ejemplo: *Jn* 2, 18).

3. Cristo, realización de la economía de la salvación

La confesión del Kyrios, suprema expresión de la experiencia religiosa de los primeros cristianos, implica la consideración de la muerte y resurrección de Cristo como el mayor acontecimiento de la salvación; pero, tratándose de un acontecimiento «pasado», la escatología ha sido destronada en beneficio de un acontecimiento «central» situado en el «medio» de la línea del tiempo. ¿Cómo conciben los primeros cristianos ese «centro»? [28].

27. Véase la traducción de Cullmann de *Heb.* 11, 1: «La fe es la garantía de las cosas que se esperan, (siendo) la demostración de las cosas que no se ven (pero que ya han acontecido).» (*Christ et le temps*, 36a, p. 26). *Cf. Les premières confessions de foi...*, 29, p. 51.

Si Cristo muerto y resucitado es el acontecimiento central de una historia de la salvación, es porque esa salvación no se reduce sólo a este acontecimiento. Si no, la historia de la salvación sólo comportaría dos acciones: la caída en el pecado, acto histórico, y la intervención posterior de Cristo como redentor. No habría, propiamente hablando, historia de la salvación; el tiempo no tendría ningún valor salvífico; no existirían etapas sucesivas en la intervención salvífica de Dios; en una palabra, no habría economía de la salvación (οἰκονομία).

Demostraremos, en este apartado, que el acontecimiento-Cristo es el «centro» de una historia de la salvación propiamente dicha; que dicha historia de la salvación concierne toda la obra de Dios y, además y sobre todo, que Cristo llena con su presencia todas las etapas de la economía de la salvación. Veremos, después, cómo se despliegan en una línea ascendente y continua las fases sucesivas de esta historia; dicha sucesión se justificarán en el principio «eminentemente teológico» [29] de la elección y de la sustitución, principio que, como veremos, se sirve sólo de coordenadas temporales. Finalmente, Cristo aparecerá como el único representante aquí abajo de la soberanía de Dios sobre el tiempo.

1) *Cristo es el «punto de orientación»* [30] *de la línea de la salvación*

En el centro de la línea de la salvación se sitúa el máximo acontecimiento que es Cristo muerto y resucitado; dicho punto medio es un centro deslumbrante» [31], fuente de luz para toda la

28. *Christ et le temps*, 36a, pp. 62-63; *Le retour du Christ...*, 30a, pp. 25-2[illegible]
29. *Christ et le temps*, 36a, p. 81.
30. *Christ et le temps*, 36a, p. 60.
31. *Christ et le temps*, 36a, p. 63.

línea, tanto para el pasado como para el futuro. En esta luz, los diversos acontecimientos de la historia de la salvación adquieren su verdadero sentido.

Fijémonos primero en la dirección «futuro» a partir del centro. El camino que va del centro al futuro es ahora plenamente visible. Con la muerte y la resurrección de Cristo se ha alcanzado la victoria esencial sobre el pecado y la muerte; el Espíritu ha iniciado ya su obra de recreación. Pero algo hay que esperar aún del futuro escatológico: la asunción de la materia por el Espíritu. Por lo que respecta al tiempo intermedio que ahora vivimos, desde la resurrección de Cristo hasta la parusía, sabemos que ya es «los últimos tiempos», la «última hora» (*I Jn* 2, 18), un «tiempo escatológico» sea cual sea su duración. Los acontecimientos que en él se desarrollan tienen valor de signos precursores del final [32].

Por lo que respecta a la dirección «pasado», la línea está iluminada por la luz del punto central. La fase de la historia del pueblo de Israel no desemboca, como en el judaísmo, en un puro futuro, en un Mesías cuya faz permanece oculta. Sabemos que dicha historia ha desembocado en Cristo crucificado. Y en este Jesús crucificado, toda la historia de Israel halla su verdadero sentido; significa el «testimonio cristológico del Antiguo Testamento» [33] pero no se nos descubre sino a la luz del Mesías aparecido en la historia con el nombre de Jesús de Nazaret y crucificado bajo Poncio Pilato. La luz aportada por el punto central nos remonta a un pasado aún más lejano, hasta la creación y el tiempo anterior a la creación. Caracteriza la luz proyectada por Cristo sobre la primera creación el que la segunda, la del fin de los tiempos, se nos muestre muy distinta: desde ahora, las imágenes mesiánicas del futuro no pueden ya coincidir, como en el judaísmo, con las representaciones del paraíso concebido como una edad de oro [34].

32. *Le retour du Christ...*, 30a, pp. 28, 31.
33. La expresión es de Wilhelm Visscher.
34. *Christ et le temps*, 36a, p. 64. — La línea de la salvación viene trazada en el cristianismo de una manera mucho más consecuente que en el judaísmo.

Si tal es la luz difundida desde el centro hacia adelante y hacia atrás, a través de toda la línea de la salvación, no hay por qué extrañarse de que la representación de la historia de la salvación, como se la imaginaban los primeros cristianos, no consistiera en una «pura cronología». Cristo no ha hecho su aparición en la línea del tiempo, en un momento determinado, sin que lo que le precede no se vea afectado por él. Al contrario, los primeros cristianos llegaron a la comprensión de toda la historia de la salvación, remontándose en las dos direcciones a partir del acontecimiento histórico de Jesús. Por eso, el sistema cronológico cristiano, cuyo cómputo se establece creciendo o decreciendo a partir de Cristo, constituye una representación adecuada de la concepción del primitivo cristianismo sobre la historia de la salvación. Queda claro que captó el desplegamiento de las diversas etapas de la historia de la salvación, en una línea cronológica ordinaria. Ello muestra suficientemente que se ha trazado toda la línea a partir del centro [35].

2) *No hay salvación fuera de Cristo*

La serie de acontecimientos salvíficos que nos narra la Biblia sólo constituye una estrecha franja, fuertemente iluminada por el hecho-Cristo. Pero, ¿y todos aquellos, los paganos, que no forman parte de esta estrecha franja? ¿No les concierne Cristo? ¿Habrá para ellos, por lo menos, una salvación fuera de Cristo, cualitativamente diversa, ciertamente, pero una salvación al fin y la cabo? Y la misma creación, maldita a causa del pecado del hombre, ¿no ha sido también salvada? ¿Lo ha sido por Cristo? ¿Y las potencias angélicas, invisibles, que gobiernan los períodos de la historia y las naciones, están o no afectadas por el hecho-Cristo?

Para estas preguntas sólo hay una respuesta: la salvación que Cristo ha traído abarca todo el universo. Hay, en el Nuevo

35. *Christ et le temps*, 36a, p. 75.

Testamento, un «universalismo cristiano» [36]. ¡Qué paradoja, esta relación entre el universo y la concentración en un punto temporal de la línea sutil de la salvación! La paz, alcanzada por la sangre y la cruz de Cristo, es una reconciliación de todos los seres, tanto en la tierra como en los cielos (*Col* 1, 20). Los evangelistas, para subrayar la extensión universal de la salvación aportada por Cristo, nos narran que, en el momento de su muerte en cruz, la tierra misma tembló. Esta conexión entre la cruz y el cosmos alcanza también a los seres invisibles; veremos más adelante [37] la importancia de su «reconciliación» por medio de Cristo.

Hemos de detenernos aquí en el caso de los paganos. Lo son todos los «que no están implicados en el desarrollo de la historia de la salvación, que empezó con Abraham» [38]. Pues bien, Cristo murió también por «su» pecado. No hay salvación para ellos fuera de Cristo.

Los siguientes pasajes de la epístola a los Romanos (1, 18-32; 2, 14-16) y de los Hechos (17, 22-23) no abordan el problema de una revelación nocrística por oposición a la revelación en Cristo. La idea de una «revelación natural» es ajena al Nuevo Testamento.

En *Rom* 1, 18, aunque se dice que Dios se revela a los paganos en las obras de la creación, no basta para cimentar una revelación natural junto a la revelación cristiana, sino únicamente para mostrar que los paganos (como los judíos) son «inexcusables». La actitud de los paganos ante la revelación ofrecida por las obras de la creación, que, en la óptica de Cristo, es ya Su revelación, ha consistido en situar a la criatura en lugar del Creador en vez de darle la gloria que le es debida (v. 21). «Si hubieran reconocido su condición de criaturas y hubieran obrado en consecuencia, hubiesen alcanzado de golpe lo que ahora debe producir en nosotros la fe en la obra expiatoria de Cristo» [39]. Pero los paganos no reconocieron su condición de criaturas, prosigue san Pablo; la revelación por medio de las obras de la creación no los ha llevado, pues, positivamente a Cristo, pero dicha revelación sigue siendo, no obstante, una preparación para la cruz «en la medida en que les muestra manifiestamente

36. *Christ et le temps*, 36a, p. 128.
37. *Cf.* más adelante, pp. 133-140.
38. *Christ et le temps*, 36a, p. 128.
39. *Christ et le temps*, 36a, p. 129.

que son pecadores y que, por lo tanto, no puede haber, incluso para ellos, otro camino que el de Cristo crucificado» [40].

Los paganos no son, pues, más excusables que los judíos; pero, en el juicio final (inconcebible sin Cristo), no estarán en desventaja por el hecho de no haber pasado, como los judíos, por la etapa de la Ley. La revelación en el seno de los corazones, de que habla *Rom* 2, 15, no se describe como una revelación que conduce a la salvación sin Cristo; tampoco se nos dice que prepare la revelación de Cristo. «Se afirma sólo que quienes no han sido elegidos para participar de la revelación en la historia de la salvación, no tienen por qué pasar por la etapa de la Ley para llegar finalmente a la salvación (a la salvación por Cristo, se entiende)» [41].

En el discurso en el Aerópago de Atenas (*Act* 17, 22-23), Pablo afirma el carácter estrictamente único de la línea de la salvación desde Adán hasta la resurrección de Cristo: el Dios que los paganos han adorado y que les ha sido desconocido es «el mismo» que Aquél que ha resucitado a Cristo de entre los muertos. Esta declaración suscita la hilaridad entre sus oyentes; no hubiera sido así, si Pablo se hubiera contentado con yuxtaponer una revelación natural a la revelación cristiana [42].

Los paganos están, pues, incluidos en la estela de la línea cristológica de la salvación. No hay salvación fuera de Cristo. La revelación por medio de la creación y la redención por Cristo pertenecen a la única línea. No podemos hablar de Cristo únicamente a partir de un punto determinado de la línea, como, si antes, hubiera sido posible hablar de Dios haciendo abstracción de Cristo. Dado que la creación está conectada a Cristo y la revelación en ella implicada, está relacionada, como acabamos de ver, con la revelación de la cruz, se comprende que exista un universalismo cristiano. Establecer un hiato entre la obra de la creación y la de la redención es introducir un principio dualista absolutamente ajeno a la concepción original que los primeros cristianos se hacían de la salvación. A partir de entonces, todo lo que se suele denominar «historia profana»

40. *Christ et le temps*, 36a, p. 129.
41. *Christ et le temps*, 36a, p. 130. — Pablo no dice cómo la revelación del Crucificado puede llegar a los paganos muertos.
42. *Christ et le temps*, 36a, pp. 129-130.

debe enlazarse con la historia de la salvación [43]. «Ambos dominios son *ciertamente distintos, pero no están separados*» [44].

3) *La línea entera de la salvación es la línea de Cristo* [45].

A la luz proyectada por el acontecimiento central de la historia de la salvación sobre la línea entera, distinguimos una serie de fases en dicha historia: un tiempo anterior a la creación, la creción, la historia del pueblo de Israel, Cristo, el período intermedio actual, la parusía, el tiempo posterior a la parusía. Estas diversas etapas se suceden en el seno de una «economía» de la salvación, en la que todo se explica en definitiva a la luz del hecho-Cristo.

Pero Cristo no hubiera podido desempeñar un papel tan universal en el plan de la salvación de no estar implicado en toda la línea de la salvación desde su comienzo. Dicho de otra manera, Cristo-centro lo ilumina todo, todo está relacionado con él, porque se halla presente en cada fase de la historia de la salvación como mediador de la acción salvífica de Dios. Esta «presencia» de Cristo se diversifica a todo lo largo de la línea de la salvación; cada etapa corresponde a una «función» de Cristo, y estas diversas funciones se suceden temporalmente al mismo ritmo que las etapas de la línea. Ésta es, en definitiva, la conclusión a que llegamos por el estudio de los atributos cristológicos que el Nuevo Testamento aplica a Cristo [46]: si cada etapa de la historia de la salvación manifiesta su significado a la luz que proyecta sobre ella el hecho-Cristo, se debe a que Cristo se halla, en realidad, presente en cada una de ellas como mediador de las intervenciones salvíficas de Dios. Cristo no sólo es el punto cen-

43. *Christ et le temps*, 36a, p. 131. — Notemos que la expresión «historia profana» designa la inmensa superficie de la historia no afectada directamente por las intervenciones salvíficas de Dios.
44. *Christ et le temps*, 36a, p. 131.
45. *Christ et le temps*, 36a, pp. 75-80.
46. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 284-285.

tral de la historia de la salvación, es además el «promotor» de toda la línea [47].

En Cristo, Dios se revela desde la creación hasta la culminación escatológica. Este descubrimiento de las primeras comunidades cristianas está relacionado con la certeza inquebrantable, adquirida en la experiencia cultual, de que Jesús, en tanto que Señor actual (*Kyrios*), reina como soberano en la Iglesia, en el mundo y en la vida de cada uno. Dicha experiencia fundamental explica la «génesis» de una cristología que abarca la totalidad de la historia de la salvación. Se ha llegado a trazar una línea cristológica continua desde el acontecimiento (aceptado como acontecimiento revelador central) de la muerte y la resurrección de Jesús (*Ebed Yahvé*), hasta el final de la historia de la salvación, cuando el «Hijo del hombre» (atributo que Jesús se aplica a sí mismo) volverá «sobre las nubes» como mediador de la redención definitiva de los hombres y de la nueva creación, para someterse, en fin, a Aquél que le ha sometido todas las cosas (*I Cor* 15, 28). Puesto que Jesús de Nazaret, «él mismo», se ha hecho reconocer como Kyrios, era comprensible que «él mismo», como Hijo del hombre, «vuelva» sobre las nubes para asegurar la redención final. Además, pronto apareció claro que aquél a quien fue dado todo poder, a quien podían aplicarse todos los textos del Antiguo Testamento que hablan de Dios, hubo de hallarse presente «antes» de su aparición terrestre. «Desde el momento en que se consideró su vida como la revelación decisiva de la voluntad salvífica divina, era necesario prolongar la línea de la historia de la salvación en dirección al pasado, antes de la aparición de Jesús. Él fue reconocido como el revelador por excelencia: allí donde Dios se había revelado, Cristo se hallaba también presente; así se suscitó, siempre en la perspectiva de la historia de la salvación, la cuestión de la relación entre el Cristo encarnado y el Cristo preexistente» [48]. Predestinado a ser mediador desde antes de la creación (*Jn* 17, 24); *I Pe* 1, 20), Cristo (*Logos*) interviene efectivamente como mediador del acto creador (*Jn* 1, 3; *I Cor* 8, 6; *Col* 1, 16; *Heb* 1, 2; véase también el v. 10) [49]. Una vez trazadas las líneas en una y otra dirección del acontecimiento central revelador, los diversos atributos cristológicos, con los que, el mismo Jesús primero, y las primitivas comunidades (judeo y pagano-cristianas) después, respondieron a la pregunta «¿Quién es Jesús?», aparecieron en su luz definitiva, remodelándose de alguna manera

47. *Le retour du Christ...*, 30a, p. 18. — Dado que la historia de la salvación es en toda su extensión la historia de Cristo, nadie puede ser anterior a Cristo, lo que le presta una dignidad eminentísima. La secta de Juan Bautista argüía la anterioridad cronológica de Juan Bautista; san Juan convierte este argumento a favor de Jesús (*Jn* 1, 26, 30). *Cf.* «Ὀπίσω μου ἐρχόμενος», 44, en las *Mélanges A. Fridrichsen*, pp. 26-32.
48. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, p. 281.
49. *Cf. Christ et le temps*, 36a, p. 76.

unos a otros para proyectar la originalidad decisiva de aquél cuyas funciones abarcan toda la extensión, en el tiempo, de los actos reveladores de Dios [50].

Vemos, pues, aparecer sucesivamente en la línea de la salvación, el Cristo Logos, mediador de la creación, el Cristo Siervo de Yahvé, llevando a cabo la elección de Israel, el Cristo Kyrios, que reina actualmente, el Cristo Hijo del hombre, volviendo para dar su plenitud a toda la creación. «Preexiste, fue crucificado ayer, reina hoy, invisible, y volverá al fin del mundo; todas estas figuras constituyen una sola, la de Cristo, pero lo representan en el ejercicio de sus funciones *que se suceden temporalmente en la historia de la salvación»* [51]. Todo el mensaje del Nuevo Testamento «culmina en Cristo, salvador de los hombres y del cosmos, principio, medio y plenitud de toda la historia de la salvación desde la primera creación hasta la nueva creación» [52].

4) *La explicación teológica de la economía de la salvación*

¿No será lícito preguntarse si la línea continua de la salvación, constantemente engarzada a Cristo, no es sino un «esquema puramente formal» del que podría prescindir la predicación cristiana? Cullmann responde que no, porque es factible aportar una «justificación propiamente teológica» del mismo desenvolvimiento de la historia de la salvación; existe el medio de afirmar por qué, desde el punto de vista de la salvación, hay un «antes» y un «después», y por qué los acontecimientos de la salvación deben situarse necesariamente a lo largo de la línea del tiempo.

Un texto clave nos indica la dirección en la cual hay que investigar. «La línea de la salvación presupone la revelación divina y el pecado del hombre que se revela contra ella. El pecado tiene un comienzo: la "caída". Ésta hace necesaria una historia de la salvación en sentido estricto. Porque la maldición que desde ahora pesa sobre el hombre y la creación de la que es solidario no es la última palabra de un Dios que es amor. El creador, misericordiosamente, deja desarrollar en el tiempo una serie de acontecimientos que suprimen la maldición del pecado y de la muerte, reconciliando al hombre Consigo y, al mismo tiempo, llevando todo el universo entero a una nueva creación donde la muerte ya no existe» [53].

En el punto de partida, Dios crea al hombre y al universo por amor. Y Cristo es el mediador de esta revelación de amor; se vincula con el hombre (como él, «imagen» de Dios) porque todo el universo es solidario del hombre que, a su vez, es su rey y su representante cabal. El hombre ha sido ya escogido (*elección*) para asegurar una función de representación (*sustituición*). *Ante la revelación de Dios, proveedora de la vida, el hombre* reacciona con una negativa: es el pecado. La maldición de Dios cae sobre el hombre y la creación comprometida con él. El pecado arrastra tras sí el sufrimiento y la muerte que anonada. Todo lo que era vida procedía de Dios por el Logos mediador; el hombre, rechazando a Dios, es condenado a la muerte. Pero el amor es más fuerte que el pecado. Dios quiere salvar al hombre y a toda la creación, infundiendo una nueva vida, pero siempre por mediación de Cristo. Dado que los hombres no han cumplido su misión con respecto a la creación y que ésta se encuentra aherrojada con ellos en la maldición, Dios escogerá un pueblo propio, Israel, que asuma el lugar de la humanidad: Israel es depositaria de la misión de asegurar la redención de la humanidad y del cosmos (*eleción-sustitución*). Pero Israel tampoco es fiel a la alianza concertada con Dios. Nueva intervención salvadora: la elección de un pequeño «resto» que substituirá al pueblo infiel. Pero la misión de este «resto» no será llevada a

50. Véase la *Christologie* toda entera, particularmente las pp. 278-286 y 304. — En *Christ et le temps*, 36a, p. 76, la simple descripción de las funciones temporales sucesivas de Cristo a lo largo de la historia de la salvación corre el riesgo de dejar en la penumbra el aspecto genético de la cuestión.
51. *Christ et le temps*, 36a, p. 76.
52. *Le retour du Christ...*, 30a, p. 19; *cf.* también p. 16: «En el Nuevo Testamento, la historia de la salvación es exactamente la historia de Cristo».

53. *Le retour du Christ*, 30a, p. 81; *cf.* también «El pecado del hombre ha hecho necesaria toda esta serie de acontecimientos narrados en la Biblia y que llamamos historia de la salvación» (*Immortalité de l'âme...*, 76a, p. 38; *cf.* también p. 50).

cabo finalmente sino por uno sólo, el único que puede cargar con todos los pecados del mundo. En Cristo se cumplen el papel del siervo sufriente, atribuido primero a Israel y después al resto, y a la función de Hijo del hombre, conferida primero a Adán y después al pueblo de los santos. Este único no podía ser sino el mismo mediador de la creación y de la revelación de Dios, hecho carne para vencer la muerte en su propio dominio, hecho hombre para salvar al hombre y a todo el cosmos [54].

El movimiento de la historia de la salvación hasta Cristo aparece, pues, como una «reducción progresiva, como un paso de la pluralidad a la unidad, según el principio eminentemente teológico» [55] de la elección y la substitución. Dios elige a la humanidad, a Israel, al resto, al Único, para sustituirlos al universo creado (que por sí solo es ya objeto de su designio de amor); cada elección de Dios es una intervención histórica que se sitúa en la línea del tiempo. Esta línea de la salvación es ascendente, porque Dios realiza progresivamente en ella su plan; es continua, porque Dios no se arrepiente de sus elecciones sucesivas. Se comprende por qué las imágenes de «Siervo de Yahvé» y de «Hijo del hombre», preñadas de esperanza mesiánica, son tan difíciles de identificar en el Segundo Isaías y en el profeta Daniel; no es erróneo afirmar que se aplican indistantemente, a Israel, al resto y al Único [56].

A partir de Cristo, muerto y resucitado por nosotros, salvación tan suspirada, y dado que la victoria ha sido obtenida sobre la muerte en su propio dominio, se inicia un movimiento a la inversa. El principio de la elección y de la substitución no se aplica ya en el sentido de una reducción progresiva; se invierte el movimiento, de la unidad a la pluralidad, pero *de tal modo que esta pluralidad representa al Único.* Cristo, el Único, nos aporta la salvación; toda elección subsiguiente es una elección «en él». El camino lleva ahora «a los apóstoles, a la Iglesia que es el cuerpo del Único y que debe ahora

54. *Christ et le temps*, 36a, pp. 81-82.
55. *Christ et le temps*, 36a, p. 81; *cf. Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 48, 51, 149, 246, 284.
56. «Jésus, serviteur de Dieu», 45, p. 21.

desempeñar en favor de la humanidad la misión confiada antaño al "resto", al "pueblo de los santos". Y dicho camino se prolonga hasta la humanidad redimida en el seno del reino de Dios y hasta la creación rescatada, también, con un cielo y una tierra nuevas» [57]. En la muerte y resurrección de Cristo, la muerte ha cedido ante la Vida; el Espíritu está obrando, y el pecado se bate en retirada. Cristo ha resucitado: es el «Primogénito» de la nueva creación. Todos los hombres y toda la creación habrán de ser progresivamente renovados por la acción del Espíritu de Vida. Pero esta recapitulación progresiva no es posible sino por la unión al cuerpo resucitado de Cristo en el que el Espíritu está obrando [58]. La Iglesia, cuerpo del Único, debe desempeñar ahora en favor de la humanidad la misión de «resto» y de «pueblo de los santos» [59].

La historia de la salvación se desarrolla, pues, en dos movimientos sucesivos: el primero va de la multitud al Único, es la Antigua Alianza; el otro va del Único a la multitud, es la Nueva Alianza. Entre los dos, exactamente en el centro, se sitúa el hecho decisivo de la muerte y resurrección de Cristo [60].

El texto básico de la explicación teológica de la historia de la salvación lo hallamos en *Gal* 3, 6-4, 7. Pablo evoca las grandes etapas de esta historia. El punto de partida es la promesa hecha a Abraham, referente a su posteridad: tu descendencia llevará a cabo el plan de la salvación. No son, pues, los descendientes, sino «el» descendiente, el único, Cristo, quien realizará la promesa: por su muerte substitutiva, lleva a cabo la salvación de los pecadores (4, 5: «a fin de redimir a los que estaban sujetos a la ley y otorgarnos la adopción filial»). Hasta Cristo, el movimiento se desarrolla claramente de la multitud al único. Después de la muerte y resurrección de Cristo, todos los que creen en Él podrán formar parte de la descendencia de Abraham (3, 22: «a fin de que la pro-

57. *Christ et le temps*, 36a, p. 82.
58. *Cf.* más adelante, pp. 149-153.
59. *La Royauté du Christ et l'Église dans le N.T.*, 21a, p. 36.
60. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 36. — Notemos cómo puede formularse fácilmente el doble movimiento de la historia de la salvación: si el misterio de la elección está en Dios, el dato a que ella se refiere es determinable. Tomemos un cilindro que represente el desarrollo de la historia universal; el doble movimiento de la historia de la salvación halla su representación adecuada inscribiendo en el cilindro dos conos invertidos, unidos por la punta. Esta punta es Cristo. La comprensión de la revelación se lleva, pues, a cabo perfectamente con la ayuda de conceptos arquitectónicos del tiempo y del espacio.

mesa, por la fe en Cristo, se concediera a los que creen»[61]. Por el bautismo, aquellos que creen en Cristo participan de la promesa hecha al Único (3, 27: «Ya que todos los que habéis sido bautizados en Cristo, estáis revestidos de Cristo»). Ahora, el movimiento va del Único a la multitud, pero en el sentido de que «todos son uno» (πάντες εἷς), en Jesucristo (3, 28). Así todos se convierten en hijos y herederos (4, 4-7)[62].

5) *Cristo representante de la soberanía de Dios sobre el tiempo*

Dios, Señor del tiempo, «rey de los *aiônes*» (*I Tim* 1, 17), jalona la historia con sus intervenciones salvadoras; Cristo es el mediador de las mismas. Pero la salvación no nos llega sino con la aparición de Cristo encarnado, muerto y resucitado por nosotros. Esta intervención histórica de Cristo nos revela la soberanía de Dios sobre el tiempo.

¿Por qué? Porque en la llegada histórica de Cristo se cumple todo el tiempo «anterior» y se esboza todo el tiempo «futuro». A partir de entonces, en Cristo, es posible contemplar el conjunto de toda la línea de la salvación. Es «ahora» cuando se revela el misterio de la economía divina de la salvación; Dios revela, en la intervención histórica de Cristo, las grandes etapas de su plan de salvación, porque en dicha intervención alcanzamos esta salvación.

Sin duda alguna, la soberanía de Dios se afirma ya en la elección de Israel o en la del resto; pero no nos es revelada sino en la llegada histórica de Jesús, porque es entonces cuando sabemos que la línea de la elección desemboca en Jesús crucificado. En cuanto al futuro, está ya determinado allí en donde Cristo está obrando. Puede ser «anticipado», realizado efectivamente antes de tiempo. Aun permaneciendo objeto de nuestra esperanza, el futuro no obstante es ya una realidad.

«Jesús, ya en su vida, vio cómo Satanás caía del cielo como un rayo» (*Lc* 10, 18), aunque, evidentemente, la victoria final sobre Satanás éste aún relegada al futuro. Todas las curaciones y resurrecciones obradas por Jesús indican ya una victoria sobre el reino de Satanás: «Si expulso los demonios por el Espíritu de Dios (*Lc* 11, 20: «por el dedo de Dios»), eso indica que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (*Mt* 12, 28). El joven de Naín y Lázaro, a quienes resucitó Jesús, habrán de morir de nuevo, porque no han recibido aún un σῶμα πνευματικόν. Sin embargo, ante Jesús, la muerte ha perdido en ellos su omnipotencia. Las palabras que los endemoniados gadarenios dirigen a Jesús, diciéndole «¿Has venido aquí para atormentarnos *antes de tiempo?*» (*Mt* 8, 29), denotan muy significativamente que Jesús anticipa la serie de acontecimientos futuros. Los mismos posesos advierten que se hallan ante una decisión πρὸ καιροῦ cuyo pleno efecto, la destrucción del reino de Satanás, se reserva aún para el futuro»[63].

61. *Cf.* el comentario de la *Bible de Jérusalem, ad loc.*: «Para acoger la justicia como un don gratuito, primero hay que renunciar a tomarlo como algo debido.»
62. *Christ et le temps*, 36a, p. 83.

Dicha anticipación del futuro en el Cristo histórico, que es la salvación, revela de un modo especial la soberanía de Dios sobre el tiempo. Cristo es el «representante» de la misma[64] porque la evolución de toda la línea de la salvación depende, tal como hemos visto[65] del ejercicio de funciones crísticas en sucesión temporal, siguiendo Cristo como mediador de toda acción salvífica de Dios.

4. Cristo y el carácter temporal único de los acontecimientos de la salvación

Hasta aquí, hemos visto cómo los acontecimientos de la salvación se estructuran en torno al hecho central de la muerte y resurrección de Cristo, tanto hacia atrás como hacia adelante, a lo largo de una línea continua y ascendente que es toda ella de Cristo. Hemos de franquear una segunda etapa esencial: demostrar que los acontecimientos salvíficos constituyen el término de

63. *Christ et le temps*, 36a, p. 50. Hemos citado todo el extracto para que el lector vea el tipo de procedimiento del autor. *Cf.* también *Le retour du Christ...*, 30a, p. 27, n. 1.
64. *Le retour du Christ* 30a, p. 50. — Véanse en este sentido y, consiguientemente, en referencia a toda la obra salvífica entera de Dios (de Dios no «en sí mismo» sino «vuelto hacia los hombres»), las explanaciones de la *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, concernientes a la «divinidad» de Cristo (pp. 213-273).
65. *Cf.* más arriba, pp. 114-116.

la revelación de Dios, «en su cualidad de acontecimiento temporales». El acontecimiento como tal lleva en sí la salvación de Dios, su inclusión decisiva en la acción de salvar al hombre del pecado y de la muerte. En otras palabras, lo que acontece «una vez» en la historia de la salvación, acontece «una vez por todas». Las intervenciones salvíficas de Dios se distinguen, pues, «temporalmente», y su significado teológico brota de la relación temporal de dichas intervenciones con el acontecimiento central. Por el hecho-Cristo, que interviene una vez por todas en la historia, el tiempo no queda suprimido, sino justificado en sus raíces más recónditas.

El Nuevo Testamento manifiesta el carácter, temporalmente único de los acontecimientos de la salvación, mediante el término ἐφάπαξ Lo hallamos en *Heb* 7, 27; 9, 12; 9, 28 (en su forma ἁπάξ, que tiene el mismo sentido) y en *Rom* 6, 10, para designar el acto histórico de la muerte de Cristo. Este acto histórico singular reviste a todas luces una importancia realmente decisiva para la historia de la salvación. Y son igualmente decisivas las consecuencias del acto redentor de la cruz. La santificación que se nos ofrece para el tiempo presente es particularmente decisiva, como lo ha sido el sacrificio único, porque tiene su fundamento «temporal» en él. *Heb* 10, 10: «Somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, hecha una vez por todas» (ἐφάπαξ). *Heb* 6, 4 dice, a propósito del don del bautismo, que nos ha sido concedido «una vez por todas»[66].

Mostraremos, pues, que la intervención histórica de Cristo, y especialmente el hecho central de su muerte y resurrección, es un acto decisivo y único, y, además, que ese carácter decisivo y único es propio también de los demás acontecimientos salvíficos, en la medida en que se hallan enraizados en el acto único de Cristo, según las modalidades «temporales» de su vinculación a Él[67]. Como conclusión, percibiremos con mayor claridad el lazo positivo que une la revelación neotestamentaria y la historia.

66. *Christ et le temps*, 36a, p. 86.
67. *Christ et le temps*, 36a. La expresión «fundamentarse en» tiene, pues, un sentido propiamente temporal; hay que evitar prestarle una coloración metafísica.

1. *El carácter temporal único del acontecimiento central*

Cuando se afirma que el hecho-Cristo está enmarcado en el centro de la historia de la salvación, se intenta dar con ello un valor decisivo a los acontecimientos que tuvieron lugar durante algunos años en Palestina, a principios de nuestra era. Dios ha intervenido de una manera plena en la historia, en un momento y en un lugar perfectamente determinables. En esto estriba el «escándalo» de la fe de los primeros cristianos. Se enfrentan con un pasado muy reciente y con un marco geográfico sin importancia política en el mundo de aquel entonces, precisamente el marco geográfico en el que han vivido. Hoy auroleamos con demasiada facilidad la «Tierra santa» o la «cruz». La «Tierra santa» no es más que un puñado de tierra del imperio romano, y la «cruz» un patíbulo. El escándalo de la fe consiste en que acontecimientos, aparentemente tan banales que no sobresalen de lo ordinario de la vida cotidiana, puedan llevar en su seno la salvación de Dios.

Mientras la salvación se relegaba al futuro escatológico, como en el caso del judaísmo, era muy fácil creer en la historia de la salvación. Pero, en el cristianismo, el centro es un acontecimiento histórico, revificable históricamente; los primeros cristianos tuvieron que creer que aquel pasado tan reciente era el gran acontecimiento de la historia de la salvación, aquél a partir del cual se formulaba un juició definitivo sobre el conjunto de la historia.

El término ἐφάπαξ tiene dos sentidos: el hecho histórico banal, y el hecho decisivo para la salvación de los hombres y del mundo[68].

Pablo revela esta misma conjunción, cuando habla de la «locura» de la predicación de la cruz (*I Cor* 1, 18), del «escándalo» de la cruz (*Gal* 5, 11). San Juan no se expresa de otra manera, cuando recurre a la

68. *La Royauté du Christ et l'Église dans le N.T.*, 21a, p. 87.

palabra, groseramente material, de σάρξ para decir que el *Logos* se ha encarnado con toda verdad [69].

Se comprende perfectamente por qué el «docetismo» fue «la» gran herejía cristológica de la Antigüedad, y por qué constituye aún hoy, y siempre, la gran tentación del pensamiento cristiano. El docetismo, en sentido estricto, designa la teoría según la cual Cristo no poseyó sino una apariencia de cuerpo; esta modalidad de docetismo afecta a la persona de Cristo desvinculada de su obra; sólo esta desvinculación es ya herética, porque la Escritura no distingue nunca entre la persona y la obra de Cristo e ignora toda clase de especulación abstracta sobre la naturaleza. El otro aspecto del docetismo, muy extendido, se refiere a la obra de Cristo de la que no se retiene sino ciertos actos con exclusión de los demás (ver la explicación de Basilide: poco antes de la crucifixión, se substituyó el cuerpo de Jesús por otro).

Ya sea la teoría de un cuerpo aparente, ya sea una selección arbitraria de los hechos históricos tocantes a Jesús de Nazaret, nos hallamos siempre ante el resultado de una representación abstracta y *a priori* de la salvación. «Veamos aquí, en germen, un punto de vista que excluye toda concepción propiamente histórica de la salvación. Se nos presenta un conocimiento *a priori* del elemento decisivo para la salvación del hombre, un conocimiento que está al margen de toda historia. La redención no es ya un acontecimiento temporal, sino una teoría abstracta. La historia de la salvación deja de ser la revelación central y nueva» [70].

Más adelante, en las discusiones cristológicas, se percibe siempre una cierta tendencia a deslizarse hacia el docetismo a partir del momento en que se especula sobre las naturalezas de Cristo, al margen de su obra histórica salvadora: la salvación pertenece al dominio de lo concreto y cualquier abstracción pro-

69. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 88. El «escándalo de la cruz» estriba en que un acontecimiento tan banal y tan poco memorable como una horca, sea el acontecimiento-norma de toda la historia de la salvación.
70. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 90.

viene del hombre. Asimismo, en nuestros días, se da un docetismo en las explicaciones cristológicas de los teólogos modernos, siempre que hacen una selección de los hechos narrados por el Evangelio en función de una representación ideal *apriorística* del Salvador, ajena, por lo tanto, al dato escriturístico. El objeto de fe es la historia de la salvación, tal como se impone con sus propios criterios de interpretación. Las primitivas confesiones de fe son las que nos prestan la norma, y no «una concepción filosófica e idealista de la salvación, que no sabe cómo conducirse ante el acontecimiento que, para el Nuevo Testamento, es el acto central: la muerte de Cristo» [71].

2) *El sentido decisivo del pasado de la historia de la salvación*

¿Qué nos enseña la revelación neotestamentaria sobre el pasado de la historia de la salvación? No aporta hechos nuevos; los autores del Nuevo Testamento no han compuesto un nuevo relato de la creación, y la elección de Israel sigue siendo la elección de Israel. Lo que, ahora, se hace definitivo es la «interpretación» de esta historia pasada.

En lo tocante a la historia de la creación, los autores sagrados procuran dilucidar «su relación con el acontecimiento central» [72]. Y esta relación, «temporal», confiere a la historia de la creación su sentido definitivo. Está claro, en efecto, que en los textos que presentan la mediación de Cristo en la creación (*Ju* 1, 1; *Col* 1, 16; *Heb* 1, 2 y 10), se nos habla del Cristo encarnado, histórico, pero en su condición prehistórica, preencarnada, preexistente. El sentido de lo que Cristo hizo, en el tiempo de la creación, no aparece sino en la encarnación histórica, en la que como «Hijo del hombre», como «segundo Adán», responde plenamente a las intenciones de Dios sobre la creación cuyo rey es el hombre. Esta primera línea, de «Hijo del hombre», que va

71. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 91; *cf.* también p. 92: «Cualquier otro criterio que el proporcionado por las primitivas confesiones de fe traiciona un docetismo más o menos camuflado» (véase *Le retour de Christ...*, 30a, p. 15, n. 1).
72. *Christ et le temps*, 36a, p. 93.

de Adán a Cristo [73], es extraordinariamente importante para captar el carácter de preparación del acontecimiento de la creación con respecto al acontecimiento central.

En cuanto a la historia del pueblo de Israel, los autores del Nuevo Testamento, sin negar que la elección de Israel sea ya un hecho revelado, muestran que la plenitud de realización de la elección no se ha llevado a cabo sino en el acontecimiento histórico de la muerte en la cruz. La historia del pueblo de Israel tiene un sentido en la medida en que presenta en esperanza la faz del «Siervo de Yahvé»; esta línea del Siervo se inicia en Abraham, sigue después en la elección de un pueblo, pasa por la elección de un «resto» que sustituye al pueblo, y desemboca en la elección de un Único, muerto en la cruz por el pecado de todos.

La interpretación neotestamentaria de la historia de la creación y la del pueblo de Israel descubre su carácter de «preparación temporal» del acontecimiento central. Como Hijo del hombre, Jesús lleva a cabo el destino del hombre creado por Dios; como Siervo de Yahvé, realiza el destino del pueblo de Israel, elegido de entre todas las naciones [74].

Hay que rechazar, pues, cualquier interpretación «alegórica» del Antiguo Testamento; según dicha interpretación, el desarrollo de la línea temporal no tiene importancia. Con el método alegórico, sería posible «leer» todo el Nuevo Testamento, encubierto bajo los velos del Antiguo; este método hace superfluos por adelantado los escritos neotestamentarios, puesto que el Antiguo Testamento contiene ya la vida de Jesús [75]. Y esta vida de Jesús, no siendo ya propiamente histórica, denota que tal método lleva el sello del docetismo [76].

El hecho de conservar en todo su valor el Antiguo Testamento no se justifica, pues, por la teoría de que sus enigmas contengan ya todo el Nuevo, sino porque es la preparación temporal del acontecimiento central, lo que no es posible comprender sino en Cristo. Tal es el sentido del testimonio dado a Cristo por el Antiguo Testamento. Para los primeros cristianos, la creación sigue siendo un acontecimiento, la historia de Israel una historia, pero «el conjunto es interpretado proféticamente como un anuncio de Cristo» [77].

Sin embargo, el Antiguo Testamento conserva para el cristiano un «valor actual», sigue siendo para él una «revelación actual» [78]. Porque, después de haber sido esclarecido definitivamente por el rayo de luz que proyecta el acontecimiento central, el Antiguo Testamento no cesa a su vez de iluminar y situar el acontecimiento central «en su relación con el plan divino de la salvación» [79]. La actualidad del pasado precristiano se basa, pues, «en la continuidad de sucesión temporal que hay entre el pasado y el acontecimiento central» [80].

Para Pablo apóstol, los acontecimientos del Antiguo Testamento conservan plenamente su valor temporal, puesto que la historia de la elección del pueblo de Israel no ha acabado aún; en el fresco histórico de *Rom* 9-11, Pablo contempla, en el futuro escatológico, la conversión de Israel, coronación de la elección, más fuerte aún que su endurecimiento [81].

3) *Significado decisivo del período futuro de la historia de la salvación*

El período futuro de la historia de la salvación tiene también una dimensión única, basada en su vinculación temporal con el acontecimiento central. ¿En qué se distingue, pues, el acontecimiento final, de la decisión ya acaecida en la muerte y resurrección de Cristo?

Sabemos que, en el pensamiento del cristianismo primitivo,

73. Esta línea se prolonga hasta el fin de los tiempos, cuando el Hijo del hombre, volviendo a la tierra, dará cumplimiento definitivo al plan del Creador sobre el hombre. Se adivina todo el interés de una cristología del Hijo del hombre (*Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 118-166; *cf.* «Zur Frage der Erforschung...», 71, p. 140).
74. *Christ et le temps*, 36a, p. 98.
75. *Christ et le temps*, 36a, p. 94.
76. La *Carta de Bernabé* (trad. castellana, en *PA*, pp. 771-810) es un ejemplo característico de este docetismo (*Christ et le temps*, 36a, pp. 94-95).

77 *Christ et le temps*, 36a, p. 96.
78. *Christ et le temps*, 36a, p. 97.
79. *Christ et le temps*, 36a, p. 97.
80. *Christ et le temps*, 36a, p. 98.
81. *Christ et le temps*, 36a, p. 98.

la escatología ha sido «destronada»[82], pero no abolida. El futuro no es ya *Telos* de la historia a la que la confiere su sentido. Y, sin embargo, el período futuro de la historia de la salvación conserva su valor propio. En efecto, si el acontecimiento central de la muerte y resurrección de Cristo implica una victoria decisiva sobre la muerte y el pecado, con todo, el Espíritu de vida no se ha apoderado aún de una manera definitiva sino del cuerpo de Cristo; sólo éste ha resucitado, sólo Cristo ha abandonado totalmente el mundo de la σάρξ. No existen aún otros cuerpos espirituales. Al fin del mundo, cuando Cristo vuelva a la tierra[83], entonces, sí, se producirá el acontecimiento histórico de la asunción, por el Espíritu, del mundo entero de la σάρξ. Pero antes, el Espíritu no hace sino incursiones temporales en el mundo de la carne; rechaza sólo momentáneamente el poder de la enfermedad y de la muerte. Todos aquellos que Jesús resucita han de morir de nuevo; sólo al fin de los tiempos su cuerpo se hará espiritual.

El acontecimiento del fin, basado exclusivamente en el hecho de la resurrección de Cristo y de la inhabitación actual del Espíritu en nosotros (*Rom.* 8, 11), se nos presenta como la *realización* de la victoria alcanzada por Cristo en la cruz. El Cristo, que volverá sobre las nubes como «Hijo del hombre», es el mismo Cristo encarnado, histórico, pero en su condición posterior de Señor de la gloria, sentado a la diestra del Padre. Volverá para recrear el universo a partir de su cuerpo resucitado, perfeccionando así definitivamente el destino del hombre, rey de la creación.

4) *Significado decisivo del período actual de la historia de la salvación.*

La importancia de este punto hará que lo tratemos en un capítulo especial de nuestro estudio[84]. Pero, ya ahora, podemos

82. *Christ et le temps*, 36a, p. 99.
83. *Le retour du Christ...*, 30a, p. 19.
84. *Cf.* más adelante, pp. 131-178.

avanzar la conclusión esencial. La realidad del período actual con relación a la historia de la salvación estriba en ser período «intermedio» entre la victoria decisiva de Cristo en la cruz y la realización acabada del fin del mundo. Se caracteriza, efectivamente, por la coexistencia de lo «ya realizado» y de lo «aún no acabado». Es una «tensión temporal» que confiere su sentido único y decisivo al período actual de la historia de la salvación. Brota de la vinculación temporal singular que une el período actual con el acontecimiento central y lo sitúa enteramente bajo la soberanía del *Kyrios*.

* * *

Acabamos de franquear una etapa capital. Sabemos en qué sentido la cristología se halla en el centro de toda teología del Nuevo Testamento. En Cristo descubrimos verdaderamente que el objeto de la teología es una historia de la salvación.

Efectivamente, en la luz proyectada por el hecho central de Cristo hacia las dos vertientes de la línea de la salvación, hemos percibido de una manera plenamente «consecuente» que el significado teológico de cada acontecimiento salvífico era propiamente temporal, que la historia de la salvación, como tal, nos revela las intenciones de Dios, que hay que buscarlas en este nivel y no por otros derroteros. Para subrayar mejor este carácter temporal del significado religioso de los acontecimientos de la salvación, Cullmann utiliza la palabra «profecía»[85]; el contenido del misterio revelado hoy es que, a la luz del acontecimiento banal y decisivo de la muerte y resurrección de Cristo, el conjunto de las intervenciones salvíficas de Dios, pasado, presente y futuro, se sitúan a lo largo de la línea del tiempo y descubren su significado para la salvación de los hombres en la relación «temporal» que las vincula al centro. Lo que equivale a decir que toda revelación

85. Véase todo el capítulo sobre «Les rapports de l'histoire et de la prophétie», en *Christ et le temps*, 36a, pp. 66-74.

neotestamentaria concierne a la historia, y que, recíprocamente, la historia de la salvación es enteramente «profética».

Ambas categorías, «historia» y «profecía», se aplican al mensaje de todo el Nuevo Testamento. La tensión llega a su punto culminante cuando se polarizan en el acontecimiento banal y único de Jesús de Nazaret, clavado en cruz por nosotros, porque la cruz es a la vez un acontecimiento histórico, históricamente verificable, y la cumbre de la revelación. Pero ambas categorías conciernen también a los relatos legendarios [86] de la creación del mundo o a las evocaciones apocalípticas de la recreación, al fin de los tiempos. Dichos acontecimientos no son, evidentemente, históricos, en la acepción actual del historiador moderno, sino que se hallan envueltos en mitos. Hay que notar con sumo cuidado que, en el Nuevo Testamento, estos mitos están al servicio de la historia; y, debido a esto, están como «desmitizados». Tanto los acontecimientos de la creación como los del fin de los tiempos, tienen una relación «temporal» con el centro, del que no se puede hacer abstracción so pena de destruir su significado propiamente religioso. Además, en los acontecimientos de la historia de la salvación, históricamente observables, hay diseminados elementos que no lo son (como, por ejemplo, el nacimiento virginal), para que el lector no pierda nunca de vista el valor religioso o profético de la historia misma [87].

Una teología del Nuevo Testamento concierne exclusivamente a la historia cristológica de la salvación. Los acontecimientos que la llenan agotan la incorporación salvífica de Dios respecto a los hombres.

86. La expresión es de Cullmann.
87. *Cf.* «Le mythe dans les écrits du N.T.», 66, pp. 128-132.

II

LA REALEZA DE CRISTO Y LA IGLESIA

El primer capítulo de nuestra exposición de la teología cullmanniana de la historia de la salvación ha sido consagrado a poner de relieve la implicación decisiva del acontecimiento central, Cristo. En él, toda la historia de la salvación encuentra su sentido y su justificación; cada una de sus fases tiene, por sí misma, un valor decisivo por su referencia al acontecimiento central.

Hemos visto que esta cristología neotestamentaria es inconcebible al margen del conjunto del plan de la salvación; implica, entre otras cosas, una eclesiología con la que está muy íntimamente vinculada. El período actual de la historia de la salvación, desde la resurrección de Cristo hasta el fin del mundo, o sea, hasta el pórtico definitivo del mundo inaugurado en la resurrección, pierde su sentido si no se relaciona con el acontecimiento central de esta historia; por su parte, el mismo acontecimiento central no está plenamente iluminado sino por la luz que él mismo proyecta sobre todas las fases de la historia santa [1]. Una cristología, absolutamente hablando, debería abarcar el conjunto de una teología neotestamentaria; nada podría decirse al margen de ella, como, a su vez, no podría desarrollarse plenamente sino recubriéndolo todo ella sola.

Por «dos razones», abrimos un nuevo capítulo. Primera, porque el interés implicado por los cristianos en el período actual

1. No existe una cristología «separada»; la consideración de la obra de Cristo a lo largo de toda la línea de la salvación está en el corazón mismo de la cristología bíblica.

de la historia de la salvación es de suma trascendencia y por ello los problemas que lo afectan reclaman desarrollos especiales. Además, porque a propósito de dicho período, se plantea una cuestión fundamental cuya solución importa en gran manera a la vida del creyente. En efecto, el acontecimiento central de la historia de la salvación no abre definitivamente el siglo futuro, pero sí lo inicia porque Cristo ya ha resucitado. ¿Cuál es el sentido de esta ambigüedad? ¿No supone una formidable falta en el sistema cristiano? Lo que se esperaba ya llegó, aunque no totalmente porque las potencias de la carne y de la muerte prosiguen sus devastaciones y, por lo tanto, este mundo no ha sido aún engullido para dar paso al siglo futuro. ¿Qué denota esta situación? ¿Habrá recibido este mundo una prórroga antes del fin, inminente sin embargo, ya que Cristo ha resucitado? ¿Y por qué esa prórroga? Y, supuesto que pueda justificarse, ¿deben hacer algo los cristianos mientras esperan el fin inminente? Resumiendo: ¿Tiene algún sentido el período actual de la historia de la salvación y comporta, para los cristianos, alguna tarea a realizar?

Respondiendo a toda esta serie de cuestiones, determinaremos de rechazo *la trascendencia decisiva del período actual* en la economía total del Plan de la salvación; justificando el por qué el fin no ha llegado aún, aunque la victoria haya sido alcanzada en la cruz, descubriremos el significado único de la época en que vivimos.

Sabemos ya, en lo referente a la escatología, que la posición de Jesús no difiere de la de los primeros cristianos, y que, sea como fuere, la cuestión esencial no estriba en la duración del tiempo intermedio previsto entre la muerte de Cristo y el final: «El hecho de que Jesús, como los primeros cristianos, no haya computado este tiempo intermedio en siglos y milenios, sino más bien en decenas de años, no tiene ninguna importancia porque no modifica en absoluto la división de las etapas de la historia de la salvación» [2]. Poco importan las demoras. Afirmar que el Reino se ha aproximado, es determinar ya que el presente tiene

2. *Christ et le temps*, 36a, p. 106.

un sentido (intentaremos saber cuál), porque se afirma con certeza «que la obra expiatoria de Cristo en la cruz constituye *la etapa decisiva de la aproximación del reino de Dios*» [3].

La salvación ya ha llegado: Cristo ha resucitado de entre los muertos. Pero, con todo, la salvación sigue siendo objeto de esperanza. El cuerpo espiritual de Cristo es el único cuerpo resucitado; sólo al fin del mundo, el Espíritu asumirá toda la materia. En Cristo, el siglo futuro ha empezado ya, porque ha resucitado; pero, tanto para la humanidad como para el cosmos, su cabal realización, la era final, no empezará hasta la parusía. Así pues, se plantea la cuestión de si el período actual [4], tiene o no un significado particular para los hombres y para toda la creación. ¿Habrá, o no, que decir que la división bipartita de la historia de la salvación —antes de Cristo y después de Cristo— no concierne a la realización de la salvación sino en su comienzo, y que la división tripartita conserva todo su valor en lo que toca al cabal cumplimiento de la salvación en la humanidad y en la creación?

Hallamos la respuesta en la primitiva confesión de fe: «Cristo reina hoy». No concierne al pasado ni al futuro, sino al *presente*. Este acto original de Cristo que alcanza a los cristianos de hoy, confiere a este período actual su único significado en la historia de la salvación. Eso es lo que vamos a descubrir.

1. La realeza actual de Cristo, centro de la fe

La fe en la realeza actual de Cristo no es un fenómeno accidental en el pensamiento del cristianismo primitivo; constituye su núcleo central [5]. El testimonio de las confesiones de fe, al que hay que referirse siempre para ver cómo se desgaja lo esencial

3. *Christ et le temps*, 36a, p. 27.
4. *Cf. Le retour du Christ...*, 30a, p. 27, n. 1: «En Jesús, y sólo en él, ha sido ya abolida la tensión temporal que hay entre el eón presente y el eón futuro, aunque su obra siga prolongándose en el tiempo»; *Saint Pierre*, 59a, p. 174.
5. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 48. — *Cf. Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 169-205, en especial pp. 192-200.

de lo accesorio, es absolutamente formal [6], y Pablo no yerra cuando declara que «toda confesión con la boca» es, en definitiva, la confesión de κύριος χριστός (*Rom* 10, 9). Se profesaba ante los magistrados paganos, en la persecución [7], en la liturgia cultural [8], en los exorcismos [9].

La expresión de esta fe dio con una formulación privilegiada en la aplicación a Cristo de la declaración del salmo 110, 1: «Siéntate a mi derecha», transformada en el Nuevo Testamento en: «Se sentó a la diestra de Dios». La abundancia de textos neotestamentarios que citan dicho versículo indican, a su manera, la capital importancia que reviste la realeza de Cristo a los ojos de los primeros cristianos [10].

1) *La universalidad de la realeza de Cristo*

La realeza de Cristo es universal. Cristo reina como rey, no sólo en la comunidad de los creyentes, sino en todo el universo visible e invisible, sobre todos los seres del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra. Las confesiones de fe primitivas más amplias señalan netamente la universalidad de la soberanía, detentada por Cristo a la diestra del Padre, e insisten regularmente en la sumisión de las potencias invisibles [11]. Por lo demás, la cita del salmo 110 se prolonga frecuentemente por la mención de la sumisión de las naciones paganas: «Haré de tus enemigos un escabel para tus pies» (v. 1b), cuya aplicación, en el Nuevo Testamento, mira a las potencias invisibles [12]. Se atribuye a estas potencias el haber dominado antes al mundo, y por haber presidido su organización: «su aherrojamiento denota la victoria ya alcanzada por la muerte y la resurrección de Cristo y, consiguientemente, el comienzo efectivo del reino de Cristo» [13].

6. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 47-50.
7. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, p. 21.
8. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 16-17.
9. *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 17-18.
10. He aquí la lista de estos textos: *Rom* 8, 34; *I Cor* 15, 25; *Col* 3, 1; *Ef* 1, 20; *Heb* 1, 3; 8, 1; 10, 13; *I Pe* 3, 22; *Act* 2, 34; 5, 31; 7, 55; *Mt* 22, 24; 26, 64; *Mc* 12, 36; 16, 19; *Lc* 20, 42; 22, 69; *Ap* 3, 21. Véase también CLEMENTE, *Carta primera a los Corintios*, XXXVI, 5 (traducción castellana, en *PA*, p. 211); *Carta de Bernabé*, XII, 10 (*PA*, pp. 797-798). Esta lista se halla en *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 3, n. 1; en *Christ et le temps*, 36a, p. 107, n. 3; en *Dieu et César*, 75b, p. 106, n. 14.
11. *Les premières confessions de foi...*, 29, pp. 48-49; *Christ et le temps*, 36a, p. 109; artículo «Autorités», 64, p. 30.
12. Véase la lista de referencias en *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 48, n. 13a.

Si Cristo reina ya ahora en todo el universo, visible e invisible, de ahí deriva inmediatamente que el estatuto de este mundo de después de la resurrección de Cristo, se ha modificado radicalmente [14]. Cuando proclaman el reino de Cristo, los cristianos son conscientes de no hallarse ya en la misma situación que los judíos de la Antigua Alianza; ellos, ellos sí, pertenecen a la realeza de Cristo, son ya miembros de un reino, del de Cristo.

a) *Las confesiones de fe*:

La confesión de fe, citada por Pablo en *Fil* 2, 6-11, culmina en la fórmula κύριος χριστός. Según esto, advirtámoslo bien, la fórmula es pronunciada por toda lengua en los cielos, en la tierra y bajo la tierra, a fin de indicar claramente que se trata de una dominación total por parte de Cristo. Todo ser, cualquiera que sea, se postra de hinojos ante Cristo. No hay ningún ser, ningún lugar, que escape a su soberanía. Su nombre, Kyrios, *Adonasi*, es el nombre mismo de la soberanía del Padre [15].

Lo mismo ocurre en la confesión de *I Pe* 3, 22: «Después de su ascensión al cielo, está a la diestra de Dios, y le han sido sometidos los ángeles, las potencias y las dominaciones» [16].

Igualmente, también, en la confesión citada en *I Tim* 3, 16, donde se afirma que Cristo «fue visto por los ángeles» [17].

En la epístola a Policarpo, la confesión citada en 2, 1, afirma que «la gloria y el trono a la diestra de Dios» han sido otorgadas a Cristo, y que a él «han sido sometidos todos los seres celestes y terrestres, y que todo lo que tiene aliento de vida le sirve» [18].

La confesión, más amplia, de Ignacio de Antioquia (*Trall* 9, 1), menciona asimismo las categorías de *Fil* 2, 10: «...Fue crucificado y muerto ante los ojos de los seres que hay en el cielo, en la tierra y bajo la

13. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 48.
14. *Christ et le temps*, 36a, p. 102.
15. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 49; *Christ et le temps*, 36a, p. 133; *Dieu et César*, 75b, p. 107.
16. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 49; *Christ et le temps*, 36a, p. 133; *Dieu et César*, 75b, p. 107.
17. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 49; *Dieu et César*, 75b, p. 107.
18. *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 49; *Christ et le temps*, 36a, p. 109; *Dieu et César*, 75b, p. 107.

tierra». Ignacio combate también contra los docetas; a este fin, transforma ligeramente la fórmula transmitida que habla de la sumisión a las potencias; a estas últimas las hace testigos. Que el autor haya conservado la mención de estas potencias muestra suficientemente que se trata de un elemento central y constante en las confesiones del siglo primero[19].

En su *Diálogo con Trifón* (c. 85), Justino cita una confesión que llama a Cristo κύριος τῶν δυναμῶν. El hecho de recitarla en los exorcismos, nos dice el autor, implica también actualmente la «sumisión de todo demonio». En la *I Apología* (c. 42), hallamos la palabra ἐβασιλευσεν: «Ha asumido la realeza», inmediatamente después de la crucifixión, de la muerte y de ascensión[20].

La confesión de Kyrios en Ireneo (*Adv. Hear.*, I, 10, 1), es asimismo confesión de su dominio sobre todas las potencias visibles e invisibles; incorpora el texto de *Fil* 2, 10, y menciona los seres del cielo, de la tierra y de debajo de la tierra[21].

b) *Otros textos*:

Antes de la ascensión, en *Mt* 28, 18, Jesús dice a sus discípulos: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra», lo que indica que todas las cosas han sido puestas en sus manos[22].

Las epístolas a los Efesios y a los Colosenses, e igualmente *Fil* 2, son un testimonio singular de esta universalidad de la sumisión a Cristo. Según *Ef* 1, 10, el plan de Dios consiste en «reunir todas las cosas en Cristo, tanto las del cielo como las de la tierra»; el texto de *Ef* 1, 20-22, es aún más característico: dice que Dios ha resucitado a Cristo de entre los muertos y que lo ha hecho sentar a su diestra, en los cielos, «por encima de todo Principado, Potencia, Virtud, Dominación, y de cualquier otro nombre que pueda pronunciarse, no sólo en este mundo, sino también en el mundo futuro. *Ha puesto todo bajo sus pies* (citando el salmo 8, 7)»[23].

19. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 5; *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 49-50; *Christ et le temps*, 36a, p. 109; *Dieu et César*, 75b, p. 107.
20. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 5; *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 50; *Christ et le temps*, 36a, p. 109; *Dieu et César*, 75b, p. 107.
21. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 5 (también p. 57, n. 4); *Les premières confessions de foi...*, 29, p. 50; *Christ et le temps*, 36a, p. 40, n. 2. Ireneo relega al futuro la sumisión de las potencias; según él, la línea de la salvación tiende tan fuertemente a su fin, que ya no se tiene en cuenta suficientemente el período intermedio entre la resurrección y el retorno de Cristo. Véase, también, *Dieu et César*, 75b, p. 107. — Nuestro fin al proporcionar todas estas referencias era evidenciar, con un ejemplo particularmente importante, que Cullmann acostumbra a usar las mismas listas de textos poco más o menos. Costumbre, creemos, que denota significativamente su instrumento de pensamiento (*cf.* más adelante, p. 000).
22. *Christ et le temps*, 36a, p. 133.
23. *Christ et le temps*, 36a, p. 133; *Dieu et César*, 75b, p. 106, n. 15.

Col 1, 20: Dios ha reconciliado por la sangre de la cruz «todas las cosas... tanto de la tierra como del cielo», y, en el v. 16, precisó claramente que todos estos seres eran «los visibles e invisibles, los Tronos, las Donaciones, los Principados, las Potencias»[24]. Asimismo, leemos en *Col* 2, 10, que Cristo es «la Cabeza de todo Principado y de toda Potestad»[25]; y sabemos, por unos versículos más adelante, que, en la cruz, «ha despojado de sus derechos a los Principados y a las Potestades y los ha expuesto en espectáculo ante la faz del mundo, arrastrándolos tras sí en su séquito triunfal» (v. 15).

¿Pero por qué, dirá alguien, otorga tanta importancia la Iglesia primitiva a la sumisión de las potencias invisibles? Si no fuera más que por expresar la universalidad de la realeza de Cristo, hubiera bastado, sin duda, con mencionar dicha sumisión; pero, como pronto vamos a ver, esto es de suma importancia para la situación del cristiano en el tiempo intermedio que precede la irrupción definitiva del Reino, al fin de este mundo.

Sabemos que la «angeología» fue muy desarrollada en tiempos de Cristo, y que Pablo, sobre todo, comparte en este punto las ideas en boga en su tiempo. Los seres invisibles constituyen una auténtica jerarquía en la que cada cual lleva su nombre, y en la que los papeles están bien delimitados y puede presumirse que son conocidos de todos; los documentos escriturísticos tampoco nos ofrecen, a este respecto, todas las precisiones deseables[26].

Con lo que sabemos, basta por ahora a nuestro propósito. Por un lado estos seres invisibles aparecen como los instrumentos directos de la autoridad divina; es por lo que se llaman «autoridades» y «potencias». Pero, he ahí la dificultad, las mismas expresiones designan a veces la potencia o la autoridad del Diablo (que pretende disponer de los reinos de la tierra, *Lc* 4, 6). No es fácil, pues, desentrañar si dichas potencias invisibles son favorables u hostiles a Dios, pero es falso que le sean necesariamente hostiles. Por otro lado, la concepción sobrentendida en esta cre-

24. *Christ et le temps*, 36a, p. 133.
25. *Christ et le temps*, 36a, p. 133.
26. *Christ et le temps*, 36a, pp. 137-138; artículo «Autorités», 64, pp. 29-30.

encia en las «autoridades» y en las «potencias» es que, tras los fenómenos visibles, se mueven seres invisibles, buenos o malos. Los acontecimientos terrestres están vinculados a la acción de las potencias invisibles. Nos percatamos entonces de hasta qué punto su estatuto interesaba a los primeros cristianos, que se sabían implicados de lleno en un drama cósmico [27].

Tras los fenómenos naturales, están los principios cósmicos, probablemente personificados: los στοιχεῖα τοῦ κόσμου presiden el rumbo del universo: «También nosotros, cuando éramos pequeños, estábamos esclavizados a los elementos del mundo» (*Gal* 4, 3); «pero ahora, que habéis conocido a Dios, o mejor, que habéis sido conocidos por Dios, ¿cómo os volvéis aún a los elementos impotentes y pobres, a quienes, como antaño, queréis volver a servir como esclavos?» (*Gal* 4, 9); «Si estáis muertos con Cristo a los elementos de este mundo...» (*Col* 2, 20); aquel día los cielos se desmoronarán con estrépito, y los elementos se disolverán en llamas...» (*II Pe* 3, 10; cf. *II Pe* 3, 12) [28].

Todo el mundo tiene su ángel. Pedro, librado milagrosamente, acaba de llamar a la puerta, pero no se creía que fuera él: «Es su ángel», dijeron los cristianos congregados allí para orar (*Act* 12, 15). Cada Iglesia tiene su ángel (*Ap* 2 y 3). Cada pueblo tiene el suyo (*Dn* 10; Hénoch 89, 59; cf. también Sirácida, Talmud y Midrasch) [29]. La Ley vino por los ángeles: «la promesa promulgada por ministerio de los ángeles y por manos de un mediador (Moisés)» (*Gal* 3, 19); la misma idea está sobrentendida en *Col* 2, 14-15. De manera más general, la estructuración y la historia del mundo y de los pueblos se hallan bajo el cayado de los «príncipes de este mundo, destinados a la destrucción» (*I Col* 2, 6).

El cristiano, en la vida cotidiana, debe tener en cuenta la acción de las potencias invisibles. «No es contra la carne y la sangre contra quien hemos de luchar, sino contra las potencias, las autoridades, y los príncipes de este mundo de tinieblas» (*Ef* 6, 12) [30]. En *I Cor* 4, 9, leemos que los apóstoles «se han convertido en un espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres».

Los cristianos se tomaron muy en serio la acción de las potencias invisibles sobre los acontecimientos terrestres, y, en particular, la de los ángeles de las naciones [31]. Puede notarse a menudo, en la aplicación de textos de la Antigua Alianza, una tendencia característica que manifiesta a todas luces el lugar importante que ocupaba la angeología en el pensamiento del cristianismo primitivo.

27. *Christ et le temps*, 36a, p. 138; artículo «Autorités», 64, pp. 28-29; *Dieu et César*, 75b, p. 113.
28. Artículo «Autorités», 64, p. 29; *Dieu et César*, 75b, p. 113.
29. *Christ et le temps*, 36a, p. 138; artículo «Autorités», 64, p. 29; *Dieu et César*, 75b, pp. 72-113.
30. Artículo «Autorités», 64, p. 30; *Dieu et César*, 75b, p. 113.

En la antigua confesión de fe, transmitida por Pablo en su carta a los Filipenses (2, 6-10), la expresión que, en el Antiguo Testamento, se aplicaba a los paganos: «Toda rodilla se hincará ante mí» (*Is* 45, 22), es referida aquí a los «seres que hay en los cielos, en la tierra y bajo la tierra» (v. 9).

Además, aplicando el salmo 110 a Cristo, los primeros cristianos identificaron las naciones extranjeras (que, según el Salmo, serán sometidas al rey) con las potencias invisibles [32].

Y, precisando aún más, cabe afirmar que el cristianismo primitivo acepta la creencia del bajo judaísmo, según la cual la potencia tangible y terrestre del Estado se halla sometida a las potencias angélicas: el Estado es el órgano visible de la acción de las potencias invisibles, el «ángel» de un pueblo es conceptuado como el prototipo invisible del príncipe empírico.

Notemos, ante todo, que la misma palabra hebraica *sar* designa los reyes, los príncipes terrestres y las prepotencias invisibles [33].

Muchos textos del Nuevo Testamento demuestran muy claramente esta trabazón entre las potencias políticas y las potencias angélicas. En *I Cor* 2, 6-9, se afirma de los Príncipes de este mundo (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τοῦτου), y, por lo tanto, de las potencias invisibles, que no hubieran crucificado al Señor de la Gloria, si hubieran conocido la misteriosa Sabiduría de Dios (v. 8); el marco es evidentemente empírico [34], y los príncipes de este mundo son tanto Herodes como Pilatos. Se trata, pues, a la vez de las potencias angélicas y de sus órganos ejecutivos. La misma palabra «archontes» puede, por lo demás, encerrar fácilmente este doble sentido, porque, en griego profano, se aplica exclusivamente a los soberanos terrestres.

31. Artículo «Autorités», 64, p. 30.
32. *Christ et le temps*, 36a, p. 138; artículo «Autorités», 64, p. 30; *Dieu et César*, 75b, p. 114.
33. Artículo «Autorités», 64, p. 29; *Dieu et César*, 75b, p. 114.
34. Este marco no es mítico, como piensa H. von Campenhausen: *cf. Dieu et César*, 75b, p. 111.

Otro texto de Pablo (*I Cor* 6, 3: «¿No sabéis que nosotros juzgaremos a los ángeles?») nos invita a una interpretación análoga. El contexto es muy concreto: se trata de los tribunales paganos, por cuyo medio el Estado ejerce una de sus funciones esenciales. Pablo desaconseja a los cristianos que diriman entre ellos sus propias diferencias, y da la razón de que ellos habrán de juzgar a los ángeles. Es muy probable que, aún aquí, nos hallemos ante la idea de que las autoridades del Estado no son sino órganos ejecutivos de las potencias angélicas [35].

Análoga concepción hallamos, al menos implícitamente, en la narración sinóptica de la tentación: el Demonio posee la ἐξουσία sobre los reinos de la tierra y puede, por lo tanto, ofrecerlos a Jesús (*Mt* 4, 8-9; *Lc* 4, 6-7) [36].

Si tal es la trabazón entre los acontecimientos terrestres y las potencias angélicas, se comprende la importancia excepcional que tenía para los primeros cristianos la sumisión de estas potencias por Cristo victorioso en la Cruz. Su sumisión a Cristo entraña, para este mundo, una transformación de su estatuto. La victoria de Cristo es absolutamente definitiva; y, no obstante, una nueva victoria ha de tener lugar al fin de los tiempos. Muy pronto veremos cómo se comportan las potencias derrotadas en el tiempo que media entre las dos victorias. Pero, sabemos, ya desde ahora, que ha sido alcanzada la etapa decisiva debido a la sumisión de las potencias invisibles en el momento de la muerte de Cristo.

El Nuevo Testamento nos propone dos series de textos [37]. En los primeros, la victoria sobre las potencias angélicas ha tenido ya lugar: *Fil* 2, 10; *Col* 1, 20 (refiriéndose al v. 16); *Col* 2, 15; *I Pe* 3, 22, textos ya citados más arriba [38], a los que hay que añadir *II Tim* 1, 10: «nuestro Salvador, Cristo Jesús, que ha destruido la Muerte». En los segundos, la victoria aún está por llegar: *I Cor* 15, 24-25 «Después vendrá el fin, cuando entregará el Reino a Dios Padre, cuando habrá destituido todo Principado, Dominación y Potencia. Porque es necesario que reine "hasta" poner a todos sus enemigos bajo sus pies»; *Heb* 10, 12-13 «Él, en cambio, después de haber ofrecido un solo sacrificio por los pecados, se ha sentado para

35. El texto de *I Cor* 6, 3, no es nunca prácticamente citado por los adversarios de la interpretación cullmanniana: *cf. Dieu et César*, 75b, p. 112.
36. Artículo «Autorités», 64, p. 29. — Más adelante nos fijaremos en otro texto de Pablo, *Rom* 13, 1-7: *cf.* más adelante, pp. 164-166.
37. Artículo «Autorités», 64, p. 31.
38. *Cf.* más arriba, pp. 135-137.

siempre a la diestra de Dios, y espera desde ahora que sus enemigos sean puestos por escabel de sus pies» (igualmente, *Act* 2, 34).

Nos queda por añadir cuál es el «fundamento» de la universalidad del reino de Cristo. *Ex parte Dei*, es el hecho de que Cristo es el mediador de toda la creación. En el pensamiento del cristianismo primitivo, la soberanía actual de Cristo sobre el conjunto de la creación visible e invisible está vinculada a la afirmación de la mediación de Cristo en la primera creación, al principio, y en la nueva creación al fin de los tiempos. Idéntica universalidad en una y otra [39].

Los textos han sido ya citados [40]: *Col* 1, 16; *I Cor* 8, 6; *Jn* 1, 3; *Heb* 1, 2, dan testimonio de la mediación de Cristo en la primera creación; la comparación entre las dos creaciones aparece en la semejanza del mandamiento que la suscita (*I Tes* 4, 6). Notemos que la afirmación de Cristo, como mediador de toda la creación, en *Col* 1, 16, precede casi inmediatamente a la de su soberanía actual sobre todos los seres (v. 20).

Ex parte hominum, el fundamento de la soberanía universal de Cristo es la solidaridad entre el hombre y la creación. Este tema se encuentra en todas las etapas de la historia de la salvación, desde sus comienzos.

El hombre domina toda la creación, porque está hecho «a imagen de Dios»; pero su pecado involucra toda la creación en la maldición (*Gen* 3, 17, prenunciando *Rom* 8, 20). La redención, llevada a cabo por el Hijo del hombre, repercutirá asimismo en toda la creación: cuando la muerte en la cruz, la tierra se cubre de tinieblas, y *Mt* añade incluso que la tierra tiembla (27, 51). Aún hoy, la creación comparte la esperanza de los hombres (*Rom* 8, 22: «Toda la creación hasta ahora gime y sufre dolores de parto») [41].

A partir de ello, puede conjeturarse que la Iglesia ocupa un lugar singular en el reino de Cristo. El próximo apartado tratará de determinarlo. No obstante, podemos advertir, ya desde ahora,

39. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 6-7; *Christ et le temps*, 36a, pp. 126-127.
40. *Cf.* más arriba, p. 115. — A esta lista, puede añadirse *Rom* 8, 38, donde se designa a las potencias angélicas como criaturas (artículo «Autorités», 64, p. 30).
41. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 8.

que, en los grandes pasajes en los que se habla de la actual soberanía de Cristo sobre toda la creación visible e invisible, se menciona la Iglesia. Pablo nos da la articulación entre el reino de Cristo y la Iglesia, en las epístolas a los Efesios y a los Colosenses, mediante el empleo de las imágenes del cuerpo y de la cabeza. Allí donde Cristo es presentado como la «Cabeza» del universo y de la Iglesia, únicamente la Iglesia es su «Cuerpo» [42].

En la epístola a los Efesios, la continuación de un texto ya citado (1, 20-22a) es característico: «Lo ha sometido todo a sus pies, y a Él, que está por encima de todo, lo ha constituido Cabeza de la Iglesia, que es su Cuerpo» (v. 22). En otra parte, una vez declarado que el plan de Dios es un plan de recapitulación («congregar bajo una sola cabeza») de todas las cosas en Cristo, prosigue Pablo: «Es también en Él, que nosotros (los judíos) hemos sido hechos posesión suya... es en Él, que vosotros también (los paganos)...» (vv. 11, 13), en el que se refiere, por lo tanto, a la Iglesia. En *Ef* 3, 10, leemos este texto impresionante: «para que los Principados y las Potencias celestiales conozcan ahora, *por medio de la Iglesia,* los variadísimos recursos de la sabiduría de Dios», en el que la Iglesia terrestre aparece como el centro visible desde el que Cristo ejerce su soberanía sobre todo el universo.

En la epístola a los Colosenses, se subraya netamente el vínculo entre la Iglesia y el reino de Cristo: en el texto 1, 15-20, que pone de relieve la mediación de Cristo en la creación y su soberanía sobre todas las cosas reconciliadas por su sangre en la cruz, puede leerse en el v. 18: «Y es también la Cabeza del Cuerpo, es decir, de la Iglesia».

Asímismo, la palabra del Resucitado (*Mt* 28, 18), que afirma su soberanía sobre todas las cosas, coincide con la orden de bautizar, o sea, con la orden de fundar la Iglesia (*Mt* 28, 18-20).

También el ministerio de los ángeles, de que se habla en *Heb* 1, 14, se ejerce a favor de la Iglesia, puesto que han sido «envíados al servicio de quienes deben heredar la salvación» [43].

2) *El tiempo de la realeza de Cristo*

Pero, ¿cuándo empieza ese reino? ¿Y cuándo acaba?

Cristo, «por su muerte y resurrección», ha alcanzado la victoria sobre las potencias invisibles; todos los seres, visibles e invisibles, le están ahora sometidos. El acto de Cristo que engrenda su reino actual, su acto de Kyrios, tiene su fundamento en el acontencimiento central de la historia de la salvación; y la originalidad del tiempo presente arranca del lazo que la une con el centro.

42. *La Royauté du Christ...,* 21a, pp. 6-7; *Christ et le temps,* 36a, p. 133.
43. *La Royauté du Christ...,* 21a, pp. 6-8; *Christ et le temps,* 36a, p. 133.

Para Pablo, en *II Tim* 1, 10, la «Aparición» de Cristo, o, a título privilegiado, su cruz, estriba en haber «destruido la muerte y haber hecho resplandecer la vida y la inmortalidad». *I Cor* 15, 55, es trinunfal: «La muerte ha sido absorbida en la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón?» [44]. La gran confesión de fe, transmitida en *Fil* 2, 6-10, denota igualmente y bien a las claras que el reino de Cristo está vinculado a su muerte y resurrección.

Cristo, el Resucitado, dice en *Mt* 28, 18: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra» [45].

Pero es la «Ascensión» de Cristo la que marca concretamente la toma de posesión del poderío real, el comienzo efectivo del reino.

La aplicación a Cristo del salmo 110, 1: «Se ha sentado a la diestra del Padre, hasta que sus enemigos sean puestos a sus pies», indica claramente que el reino de Cristo empieza efectivamente en la Ascensión. La confesión de fe de *I Pe* 3, 22, se inspira asimismo en el salmo 110, y es muy explícita: «El cual, subido al cielo, está a la diestra de Dios, después de haber sometido a los Ángeles, las Dominaciones y las Potestades».

La cuestión del fin del reino es algo más compleja. Pero, ¿es que acaso el reino de Cristo tiene un fin? Pregunta relacionada con esta otra: ¿el reino de Cristo y el reino de Dios son o no son equivalentes? y si no, ¿cuándo empieza el reino de Dios? Respuesta: el reino de Dios empieza cuando acaba el reino de Cristo; el reino de Dios es una realidad exclusivamente escatológica, en tanto que el reino de Cristo comporta siempre una fase actual, en este mundo. No obstante, es exacto que, en numerosos pasajes del Nuevo Testamento, las dos expresiones parecen responder a la misma realidad —más adelante se verá cómo se explica esta

44. *La Royauté du Christ...,* 21a, p. 11.
45. *La Rouyaté du Christ...,* 21a, pp. 11-12.

anomalía [46]—; pero es cierto que son distintos «desde el punto de vista temporal» [47].

Este punto alcanza un relieve singular en las epístolas de Pablo. Nos hallamos hoy en el reino del Hijo, al que el Padre nos ha transportado (*Col* 1, 13); pero, como claramente indica el texto de *I Cor* 15, 23-28, el reino de Cristo cederá un día su lugar al reino de Dios: en efecto, después de su retorno a la tierra y de la sumisión definitiva de todas las potencias, comprendida la muerte, «el último enemigo», Cristo, «a quien todo ha sido sometido por el Padre», le entregará su realeza, «se someterá» a Él «a fin de que Dios sea todo en todos». Así, nos advierte Pablo, se cumple la palabra del salmo 110,1, traducida libremente: «Porque es necesario que Él reine hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies» (v. 25).

Advirtamos también la diferencia entre la primitiva confesión al Kyrios y la oración del Padrenuestro: la primera dice, «Cristo reina hoy», la otra, en cambio, «Padre, venga a nosotros tu reino».

El reino de Cristo es realmente actual: luego, no puede haber otro rey. En *Act* 17, 7, los cristianos se ven acusados por pretender «que hay otro Rey, Jesús»; resulta imposible proclamar al mismo tiempo «Kaisar Kyrios» y «Christos Kyrios» (cf. también *Polyc.* 8, 2) [48].

Estrictamente hablando, el final temporal del reino de Cristo es el momento en que entrega su realeza a su Padre, después de haber sometido definitivamente todas las potencias, comprendida la muerte [49]. En realidad, toda una serie de acontecimientos constituyen el «acto final» del reino de Cristo: estos acontecimientos, desencadenados por el retorno de Cristo a la tierra, forman ya parte del eón futuro, del que constituyen el período inicial. La última fase del reino de Cristo es, pues, el período inicial del mundo esperado. Este hecho, que aquí nos contentamos con anunciar, es de suma importancia para la comprensión del actual período de la historia de la salvación [50].

Es sintomático que la narración de la Ascensión, en *Act* 1, 10-11, compare, en boca de dos hombres «vestidos de blanco», la Ascensión y la pa-

46. *Cf.* más adelante, p. 149.
47. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 9-11.
48. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 10-11.
49. Evidentemente, el N.T. no indica la fecha del fin del reino de Cristo, sino únicamente el sentido de esta bisagra de la historia de la salvación; es entonces cuando acabará la historia de la salvación propiamente dicha.
50. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 60.

rusía, insistiendo en la semejanza externa de ambos acontecimientos: «Ese Jesús, que ha sido llevado al cielo de entre vosotros, volverá de la misma manera que lo habéis visto irse al cielo» (v. 11, tr. C.) Con ello, el narrador invita a considerar los acontecimientos escatológicos del reino de Cristo como un hecho único, e insiste acerca de la unidad profunda del período actual de la historia de la salvación, comprendido entre la Ascensión y la parusía.

En cuanto a la descripción temporal de los acontecimientos escatológicos que acompañarán el retorno de Cristo, la hallamos resumida en el pasaje ya citado de *I Cor* 15, 23-28: retorno de Cristo (seguido de aquellos que estarán en Cristo), destrucción definitiva de las potencias, pulverización del último enemigo, la muerte, y, finalmente, sumisión del Hijo al Padre. El Apocalipsis nos ofrece textos más explícitos aún: su objeto primordial es por, lo demás, el acto final de la realeza de Cristo [51]. El reino de mil años que sigue al retorno de Cristo termina con la destrucción definitiva de la muerte, «arrojada al lago de fuego» (20, 14).

El reino de Cristo comporta una unidad compacta: idéntica soberanía se emplea y actúa en la última fase del período actual de la historia de la salvación (que empieza con la Ascensión) y en la fase inicial del eón futuro. En esta soberanía única, que concierne al tiempo presente pero que se adentra también en el siglo futuro, constatamos que el acto de Cristo, que la inicia, y el acto de Cristo que la acaba tienen aparentemente el mismo contenido: una victoria decisiva sobre las potencias invisibles. Algunos textos consideran esta victoria como algo ya logrado; otros la reservan para el fin [52], sin dudar, sin embargo, del carácter absolutamente original del acontecimiento central, la muerte y resurrección de Cristo. Las potencias han sido derrotadas y, con todo, deben serlo nuevamente. Los primeros cristianos afirmaron lo uno y lo otro. El autor del Apocalipsis habla de un aherrojamiento provisional de Satanás durante el reinado de mil años (20, 2) [53]: ¿no será para sugerir que el acto final del reino de Cristo, parte integrante del eón futuro, será como una especie de

51. *La Royaute du Christ...*, 21a, p. 14. — El Apocalipsis dice de Cristo que tiene «las llaves de la muerte y del infierno» (1, 18); que es el «príncipe de los reyes de la tierra» (1, 5); que gobierna «a todas las naciones con vara de hierro» (12, 5; 19, 15); que su nombre es «Rey de reyes» y «Señor de los señores» (19, 16).
52. *Cf.* más arriba, p. 140.
53. Cullmann no da precisión alguna acerca de este reino de mil años.

recapitulación de todo el reino de Cristo en su plenitud? Lo que es futuro escatológico en el reino de Cristo reproduciría «en forma condensada y definitiva, lo que ya se ha llevado a cabo antes y lo que acontece ahora en el curso de la fase actual del reino de Cristo: la victoria sobre Satanás y sobre las "potencias", su encadenamiento, y su liberación en vistas a su anonadamiento definitivo» [54]. Las potencias han de concebirse, pues, en el tiempo actual, como encadenadas, pero disponiendo aún de una posibilidad de libertad, lo que explica que el pecado y la muerte puedan intervenir todavía de manera provisional, y que, por tanto, haya de llegar aún su destrucción definitiva, pese a que dichas potencias hayan sido derrotadas en la cruz. «En el período que separa la resurrección y la parusía de Cristo, están, por así decirlo, como atadas por un hilo, que puede ser más o menos largo; de manera que, aquellas de entre ellas que intenten librarse pueden hacerse la ilusión de haberse escurrido de los lazos de Cristo; de hecho, por los esfuerzos que hacen aquí y allá, no logran sino manifestar, una vez más, su naturaleza original, demoniaca; pero no pueden llegar a ser realmente libres. Su poder es pura apariencia» [55]. Una imagen utilizada frecuentemente por Cullmann para describir la situación de las potencias, ya vencidas, pero que aún lo deben ser, es la de *V-day*. «La batalla decisiva se libró ya en el momento de la muerte de Cristo, la victoria está ya asegurada, y, sin embargo, la guerra prosigue aún, y la proclamación de la victoria, su logro final, está aún por llegar» [56].

El encadenamiento de las potencias por la cruz, ¿les condena a la pasividad más absoluta hasta el punto de ni intentar una acción fraudulenta? Aunque ningún texto nos diga explícitamente que las potencias sometidas están al servicio de Cristo, tenemos buenas razones para pensarlo.

Notemos, ante todo, que las potencias angélicas no son siempre potencias enemigas. Además, los seres celestes, terrestres e infraterrestres, a que hace referencia *Fil* 2, 10, diciéndonos que se postran de hinojos al nombre de Jesús, no son sino potencias angélicas, como lo indica *Col* 1, 16 [57].

La expresión de *Heb* 1, 14 «λειτουργικὰ πνεύματα» nos aporta sin duda la luz decisiva. Estos espíritus al servicio de Dios son ángeles, según puede deducirse del contexto. Ahora bien, el versículo precedente cita el salmo 110, 1, en que los enemigos se convierten en el escabel del vencedor, y sabemos que el Nuevo Testamento y la epístola a los Hebreos en particular, identifican los «enemigos» del salmo 110, 1, con las potencias angélicas. Así, pues, «nos parece más que probable que, en este contexto —en el que se habla de ángeles en relación con dicho salmo y los *echthroi*, expresamente designados—, los *pneumata leitourgika* sean los ángeles "sometidos"» [58].

54. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 13.
55. *Christ et le temps*, 36a, p. 142; *cf.* artículo «Autorités», 64, p. 31.
56. *Christ et le temps*, 36a, p. 59; artículo «Autorités», 64, p. 31.

Sea como fuere, queda claro que el hecho de la doble victoria necesaria sobre las potencias explica suficientemente la «tensión temporal» que cruza de principio a fin todo el Nuevo Testamento, tensión temporal entre el presente y el futuro: las potencias han sido ya derrotadas y, sin embargo, deben serlo aún nuevamente cuando el retorno de Cristo [59]. Puesto que la realeza de Cristo abarca simultáneamente el período final del eón actual y el período inicial del eón futuro, y puesto que una sola es la soberanía ejercida desde el principio del reino hasta el fin, toda la problemática escatológica del Nuevo Testamento está afectada por la tensión, cronológica, entre lo que se ha «cumplido» ya y «lo que aún no se ha completado» [60]. «En último análisis, dicha tensión proviene de que la decisión tuvo efecto en la muerte y resurrección de Cristo —totalmente, pues, dentro del eón actual— y que, sin embargo, es necesario que se produzca de nuevo cuando desaparezca este mismo eón actual» [61].

El verbo καταργέω está afectado, en el Nuevo Testamento, por la tensión temporal. La misma expresión se utiliza en *I Cor* 15, 26 y *II Tim* 1, 10, que hablan respectivamente de una victoria final y de una victoria en la cruz;

57. *Dieu et César*, 75b, pp. 116-117.
58. *Dieu et César*, 95b, p. 117; *cf.* más adelante, pp. 165-166, donde se tratará de nuevo acerca del servicio de los ángeles sometidos.
59. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 14-15; *Christ et le temps*, 36a, pp. 143; artículo «Autorités», 64, p. 31; *Dieu et César*, 75b, p. 115.
60. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 15; *Christ et le temps*, 36a, p. 143; *Christologie du Nouveau Testament*, 81a, pp. 201-202.
61. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 15.

hay que traducir el verbo por «desarme» o «aniquilar» según se aplique a la victoria en la cruz o a la victoria final [62].

¿Cómo puede haberse llevado a cabo ya en la crucifixión (*II Tim* 1, 10) el acontecimiento escatológico de la victoria sobre la muerte (*Ap* 20, 14)? Hallamos aquí un caso particular de «anticipación» [63]. La muerte de Cristo «incluye en sí misma todos los acontecimientos pasados y futuros», porque es el acontecimiento central [64]: todo se halla encerrado en la muerte de Cristo, el pasado y el futuro. Estas expresiones, que no pretenden negar en manera alguna que la historia de la salvación se realiza en un plano temporal, indican que en Cristo el pasado y el futuro están «realmente determinados» en su contenido y en su significado. Por ello el futuro puede ser «anticipado». Además de tratarse de una prueba manifiesta de la soberanía de Dios sobre el tiempo [65], las anticipaciones son características del Nuevo Testamento, porque son posibles dado el hecho de Cristo y de su muerte en la cruz [66]. Como sabemos el reino de Cristo, en su fase actual, está dirigido totalmente hacia su cumplimiento escatológico; el futuro está aún por llegar. Pero este futuro está determinado, debido a la victoria de Cristo en la cruz. Desde entonces, lo que aún ha de acontecer ha podido realizarse ya anticipadamente [67]. La victoria sobre la muerte, arrojada al lago de fuego, se reserva para el último acto del fin; pero ha podido lograrse ya en la cruz, porque se halla realmente «contenida» en el acontencimiento central sin que, por ello, resulte problemática su ejecución escatológica. Para expresar que lo que aún ha de acontecer, la victoria sobre las potencias se ha llevado ya a cabo en la cruz, se habla

62. *Christ et le temps*, 36a; artículo «Autorités», 64, p. 31; *Dieu et César*, 75b, p. 116, nota 23.
63. *Cf.* más arriba, pp. 120-121.
64. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 16.
65. *Cf.* más arriba, pp. 120-121.
66. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 17. *Cf.* también: «Cuando Jesús se halla presente, el fin hace irrupción en el seno mismo del tiempo actual» (*Le retour du Christ...*, 30a, p. 28, nota 1).
67. O bien, invirtiendo los términos, podemos decir también: «Lo que se ha cumplido debe aún cumplirse».

de las potencias como «atadas» durante todo el tiempo intermedio que delimita la realeza de Cristo.

El dualismo temporal, característico de las declaraciones del Nuevo Testamento, explica asimismo la imprecisión del lenguaje correspondiente a los dos grandes momentos: el reino del Hijo y el reino del Padre. Por la anticipación, puede Jesús anunciar que el reino de Dios ha llegado ya (*Mt* 12, 28; *Lc* 11, 20), como, por la anticipación también, Jesús declara antes de su muerte que ha visto que Satanás se precipitaba desde el cielo (*Lc* 10, 18) [68].

2. El papel de la Iglesia, cuerpo de Cristo y templo del Espíritu

La realeza de Cristo es universal: abarca todos los seres, «en los cielos, en la tierra y bajo la tierra», no se le escapa ningún elemento de la creación. La Iglesia es parte constitutiva de este reino, y Pablo cuida de mencionarla en los pasajes decisivos en los que se trata del reino de Cristo [69]. Cristo es la cabeza, el Rey de la Iglesia, como lo es de la creación entera. Pero estos mismos pasajes definen la Iglesia como el «Cuerpo» de Cristo. Esta indicación manifiesta bien a las claras el carácter original de este elemento del reino que es la Iglesia.

Examinaremos más detenidamente esta situación particular de la Iglesia en el reino del Kyrios, y diremos a qué título dicha situación se da en los sacramentos, e indicaremos las relaciones de la Iglesia con los demás elementos del reino de Cristo.

1) *La Iglesia, cuerpo de Cristo, centro de su reino*

La Iglesia ocupa un lugar central en el reino de Cristo, porque es su cuerpo. Así se expresa el Nuevo Testamento. Pero si la

68. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 17.
69. *Cf.* más arriba, p. 142.

denominación de «Cabeza» es una imagen, ya que Cristo entero es quien reina en su reino, la expresión «Cuerpo» es bastante más que una imagen: la Iglesia es «realmente» el cuerpo de Cristo [70], el cuerpo terrestre de Cristo.

En las epístolas de la cautividad: *Ef* 1, 22, «Cabeza para la Iglesia, que es su Cuerpo»; 4, 16, «Aquel que es la Cabeza, Cristo, cuyo cuerpo entero, armoniosamente unido y consolidado por toda clase de junturas...»; *Col* 1, 18 «Cabeza del Cuerpo, o sea, de la Iglesia»; 1, 24 «completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia».

Citemos asimismo *I Cor* 12, 13: «Efectivamente, todos nosotros hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo cuerpo...»; 12, 27: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y parte de sus miembros». Hallamos el paralelo en *Rom* 12, 5: «También nosotros, somos un solo cuerpo en Cristo, y cada uno en particular miembros unos de otros».

En la epístola a los Gálatas 4, 19, Pablo escribe que Cristo debe «ser formado» en la comunidad gálata, como en toda la Iglesia: «vosotros, por quien sufro de nuevo dolores de parto hasta que Cristo sea formado en vosotros». Un poco más arriba, Pablo había escrito: «Me acogisteis como a Cristo Jesús», recordando la palabra de Cristo mismo: «Quien os acoge a vosotros, a mi me acoge» (*Mt* 10, 40). Hay que relacionar todo esto con la convicción de Pablo, ya en el camino de Damasco, de que Cristo se identifica realmente con el cristiano [71].

Cristo, pues, está presente muy especialmente en la Iglesia, su Cuerpo terrestre. Por ser terrestre, es también un cuerpo doliente, *crucificado,* perseguido por un mundo que está siempre bajo la férula de las potencias, porque, aun estando aherrojadas, pueden convertirse en demoniacas. Pero, por otra parte, es también ya ahora el «cuerpo de la Resurrección», el cuerpo espiritual de Cristo (σῶμα πνευματικόν, *I Cor* 15, 44), hecho Iglesia por el πνεῦμα, el Espíritu. Todo el que entra en la Iglesia, «entra ya, al mismo tiempo, en un cuerpo espiritual, el único existente desde ahora, la Iglesia, el cuerpo terrestre de Cristo glorificado» [72].

Pablo subraya netamente que la Iglesia, como cuerpo de Cristo en la tierra, es también el cuerpo del Crucificado. En *Col* 1, 24, escribe, como hemos visto, que: «completo en mi carne lo que falta a los sufrimientos

70. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 29.
71. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 30.
72. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 21; *Christ et le temps*, 36a, p. 109.

de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia». En la epístola a los Romanos (8, 17), Pablo recuerda que si somos coherederos de Cristo es porque «sufrimos con Él, a fin de ser glorificados con Él».

La Iglesia es en verdad el cuerpo del Resucitado, el único cuerpo espiritual, formado por el Espíritu. «Todos nosotros hechos sido bautizados en un sólo Espíritu para formar un solo cuerpo...» (*I Cor* 12, 13), el cuerpo del Resucitado. El efecto del bautismo es asimismo el de la Cena, por la que también se participa en el cuerpo espiritual de Cristo: «El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Ya que el pan es sólo uno, nosotros, aunque muchos, no formamos sino un sólo cuerpo...» (*I Cor* 10, 16-17) [73].

Los cuerpos de los cristianos «forman» [74] aquí abajo, todos juntos, el cuerpo espiritual de Cristo, a fin de hacerlo patente. La Iglesia «representa» visiblemente en la tierra el cuerpo resucitado de Cristo [75].

¿Qué significa, para la Iglesia, ser el cuerpo espiritual de Cristo, y, para los cristianos, «formarlo» aquí abajo y hacerlo patente? El cuerpo resucitado de Cristo, como sabemos, es el único cuerpo recreado por el Espíritu, el elemento de los tiempos escatológicos. La Iglesia es, por ello, la porción, el espacio de este mundo donde el Espíritu se mueve y obra como potencia de vida y resurrección; es, como el Espíritu, realidad escatológica; es, aquí abajo, el Templo del Espíritu, «el Espíritu Santo es su sustancia» [76]. La Iglesia es, pues, la «realidad escatológica de una comunidad en Cristo determinada por el Espíritu de Dios» [77]. El Espíritu, «el elemento que modelará la materia de la nueva creación, se apodera ya ahora, antes de la nueva creación, y aún en este *eón*, de una parte de la antigua creación corrompida por el pecado, sin que por ello pueda transformar ya sus marcos externos» [78].

73. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 31.
74. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 39.
75. *Christ et le temps*, 36a, p. 107. «Representar» es un término del vocabulario cullmanniano difícil de traducir: La Iglesia es el cuerpo resucitado de Cristo, hecho visible aquí abajo; es en este sentido que lo representa.
76. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 31.
77. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 19.
78. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 19.

La presencia del Espíritu en la Iglesia, condiciona en lo concreto su existencia. El discurso de Pedro en Pentecostés (*Act* 2, 14-36) muestra claramente que la venida del Espíritu forma la Iglesia de los últimos tiempos (v. 17); y se refiere a la profecía de Joel 3, 1-5.

El Espíritu representa el futuro ya presente: poseemos, dice Pablo, las «primicias (*Rom* 8, 23 «ἀπαρχή») o las «arras» (*II Cor* 1, 22 y 5, 5 «ἀρραβών») de este Espíritu [79].

Para los cristianos, el cuerpo resucitado de Cristo Señor no es sólo la garantía de su esperanza. La salvación ha sido ya claramente alcanzada, porque los cristianos forman el cuerpo terrestre del mismo Cristo; el Espíritu obra ya en ellos. No sólo saben que la salvación ha acaecido, que Cristo reina sobre la creación entera y que, por lo tanto, ha cambiado ya el estatuto de este mundo, sino que ellos mismos participan en la obra vivificadora del Espíritu. El futuro se ha cumplido ya parcialmente en ellos.

Una cuestión se nos plantea ahora: ¿«en dónde» está edificada la comunidad cristiana «en tanto que cuerpo de Cristo, en tanto que cuerpo espiritual del Resucitado» [80]? La respuesta del Nuevo Testamento es tajante: esta edificación tiene lugar en las asambleas «cultuales». Como cuerpo de Cristo, «la Iglesia debe irse formando en estas asambleas. Reuniéndose en ellas, la comunidad se edifica a sí misma, en forma de Iglesia. Y como que la Iglesia, así edificada, es el cuerpo espiritual del Resucitado, podemos decir también que la asamblea de la comunidad representa al mismo Cristo; allí donde dos o tres están reunidos en su nombre, Él está en medio de ellos, hasta el punto de que toma cuerpo en su asamblea» [81]. El culto es, pues, el lugar de edificación de la Iglesia y, consiguientemente, del cuerpo resucitado de Cristo. Muy especialmente las asambleas de los creyentes «representan» aquí abajo el cuerpo resucitado de Cristo, o sea, le prestan su visibilidad, su «espacio» en el seno del mundo de la σάρξ. La comunidad

79. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 19.
80. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 34.
81. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 39. — *Cf. Christologie du N.T.*, 81a, pp. 87 y 180-181.

congregada en asamblea es «el órgano de que se sirve Cristo para representar su cuerpo en tanto que Iglesia» [82].

En estas condiciones, el culto es esencialmente una «creación del Espíritu Santo» [83]. «Es por el Espíritu cómo la comunidad congregada en asamblea se convierte en el cuerpo de Cristo» [84]. El Espíritu, principio de la era nueva, se mueve y obra en el culto, prestando al cuerpo resucitado de Cristo el poder tomar forma en la Iglesia y difundir en ella, al mismo tiempo, los frutos logrados por la muerte sustitutiva de la cruz.

Los escritos joánicos nos dan una amplia confirmación de esta concepción «sacramental» del misterio de la Iglesia [85]. Como que Juan procura trazar siempre una línea recta, a partir de los acontecimientos históricos de la vida de Jesús hasta el período actual, sus perícopas son un testimonio de primerísima importancia sobre la vida sacramental de la Iglesia primitiva [86]. Numerosos pasajes, a lo largo de todo su evangelio, aluden efectivamente a los dos gestos esenciales del culto primitivo, el bautismo y la Cena [87]. Un estudio de las epístolas nos daría asimismo mucha materia sobre este tema.

El culto en la Nueva Alianza, tal como lo concibe el apóstol Juan, implica dos realidades: por una parte, el cuerpo resucitado de Cristo constituye el centro que reemplaza definitivamente al templo (cf. *Jn* 2, 12-22, la purificación del templo [88]); por otra parte, la adoración en el templo se sustituye definitivamente por la adoración «en Espíritu», la única y definitiva fuente de agua viva (cf. *Jn* 4, 1-30, en su conversación con la Samaritana junto al pozo de Jacob) [89].

82. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 35.
83. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 36.
84. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 36.
85. Mostrarlo es el objeto de la obra *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a. *Cf. Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 5. — Advirtamos que Cullmann ha aceptado el preparar para el *Commentaire du N.T.*, publicado por Delachaux et Niestlé (París-Neuchâtel), los tres volúmenes consagrados a san Juan. Nadie duda que el tema de los sacramentos será ampliamente desarrollado.
86. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 9-10. Escribiendo a su vez una «vida de Jesús», el evangelista se propone demostrar que el Jesús de la historia es el Cristo, presente muy especialmente en los sacramentos de la Iglesia.
87. He aquí la lista de estos pasajes: Juan Bautista y el bautismo de Jesús (*Jn* 1, 6-8.15. 19-34); las bodas de Caná (2, 1-11); la purificación del Templo (2, 12-22); la conversación con Nicodemo (3, 1-21); el último testimonio del Bautista (3, 22-36); la conversación con la Samaritana (4, 1-30); la curación del paralítico de Betzata (5, 1-19); Jesús y el día del descanso (5, 17); la multiplicación de los panes (6, 1-13. 26-65); la curación del ciego de nacimiento (9, 1-39); Jesús lava los pies a sus apóstoles (13, 1-20); el discurso de despedida (13, 31-17, 26); el episodio de la lanzada (19, 34).
88. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 41-42.
89. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 51-54.

Es Cristo mismo quien obra y se da a la comunidad colmándola con el Espíritu [90], mediante los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía. La obra llevada a cabo más concretamente en el bautismo es el nuevo nacimiento; en la Eucaristía, lo es la comunión fraternal en el amor [91].

Para atestiguar su presencia en Espíritu en los sacramentos, Cristo se muestra «con formas materiales» que se refieren a los acontecimientos de su vida histórica: agua, pan, vino. «Aunque estos elementos no representen, de por sí, la eficacia del sacramento (*Jn* 6, 63), son, sin embargo, necesarios como lo es el cuerpo carnal para la encarnación del Logos. No pueden despreciarse sin incurrir en el mismo error que los docetistas, que menospreciaron el origen humilde de Jesús» [92]. Según Juan, la gloria divina (δόξα) se revela en la carne (σάρξ). Evidentemente, se hace aquí referencia al Jesús histórico, pero también al Resucitado que manifiesta su presencia en la Iglesia, su cuerpo. «Es propio de la naturaleza del sacramento que el πνεῦμα aparezca, también en él, en la σάρξ» [93]. Como el cuarto evangelio insiste constantemente en la divinidad de Jesús y no cesa de repetir que el elemento vitalizador es el Espíritu y no la carne, quienes lo lean podrían imaginarse que no hay que tomarse en serio la carne como medio de la acción del Espíritu; este malentendido es el que Juan quiere evitar a toda costa subrayando que el Logos se hizo «carne» y que es una «carne» la que hay que «comer» para ser miembro de su Iglesia (cf. *Jn* 6, 26-65). El escándalo del sacramento es paralelo al escándalo de la Encarnación [94]. El agua, el pan y el vino son, pues, necesarios, pero no constituyen la eficacia del sacramento, porque sólo el Espíritu vivifica y la carne, de sí, no sirve para nada (*Jn* 6, 63). Igualmente, la presencia del Resucitado en el pan no es una presencia material, sino la presencia de una persona «viva y operante» [95].

Este estudio del evangelio joánico ha hecho progresar nuestra comprensión de la Iglesia, enmarcando claramente su «visibilidad». Ésta no es exterior a la Iglesia: son nuestros cuerpos materiales los que «componen» en la tierra el cuerpo espiritual del Resucitado, y el Espíritu se mueve y obra a través de ellos. Los sacramentos constituyen el caso privilegiado. El agua, el pan y el vino, aun perteneciendo al mundo material, son en verdad el órgano de la acción del Espíritu, porque la acción creadora del mismo siempre se lleva a cabo a partir de este mundo de aquí y, hasta el final, es en este mismo mundo donde se manifiesta visiblemente la presencia del Resucitado. El mundo terrestre es el «lugar» de la manifestación del Espíritu durante el tiempo intermedio constituido por el período actual de la historia de la salvación. Queda claro, pues, que la visibilidad de la Iglesia terrestre no hace sino continuar la visibilidad de Jesús terrestre; y es esencial, como hace el autor del cuarto evangelio, subrayar con ahinco esta «continuidad». Continuidad cualitativa pero también cronológica, porque lo que fue válido para Jesús no podía valer para quienes, ahora, creen en él y forman su cuerpo, sino hasta después de la resurrección; en efecto, la venida del Espíritu depende de la glorificación de Cristo [96]. Los sacramentos, por ejemplo, prolongan en la Iglesia los milagros de Jesús terrestre; la muerte sigue retrocediendo ante la acción creadora del Espíritu [97].

Ahora estamos preparados para comprender «el papel que desempeña la Iglesia en el reino de Cristo», e incluso en el mundo de las potencias invisibles. Dado que el cuerpo de Cristo en la tierra es la prolongación de Jesús terrestre, la Iglesia es en verdad ese «centro terrestre en el que se hace visible toda la soberanía de Cristo» [98], o también el «centro espacial» de dicha soberanía [99] ¿Nos extraña? No más que la repercusión de la muerte de Cristo en la cruz. Por esta acción terrestre y, por lo tanto, «limitada», Cristo ha encadenado las potencias y las dominaciones invisibles; y es también por una acción terrestre «limitada», que el Kyrios ejerce su soberanía a partir de su cuerpo visiblemente representado por la Iglesia. ¡Qué paradoja, esta condensación en un punto único del universo! [100]. La Iglesia se revela, pues, como el elemento central del reino del Kyrios; importa mucho a las potencias invisibles porque es el lugar en el que se manifiesta a toda la creación el verdadero sentido de la soberanía de Cristo.

90. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 85.
91. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 86. — Véase cómo el episodio del lavatorio de los pies (13, 1-20) muestra que el bautismo no debe reiterarse, sino que los discípulos han de recurrir incesantemente a la comunión con Cristo y sus hermanos, en la celebración de la Eucaristía (*Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 75-76).
92. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 85.
93. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 69.
94. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 69.
95. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 66.

96. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 16-18.
97. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 39.
98. *Christ et le temps*, 36a, p. 109.
99. *Christ et le temps*, 36a, p. 107.
100. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 28, 29,40.

Es, ni más ni menos, el órgano de que Dios se sirve para indicar a las potencias que su papel ha acabado, que pertenecen ya a un período superado de la historia de la salvación.

Para convencerse de que la acción de la Iglesia, cuerpo de Cristo, es efectiva incluso en el mundo de los seres invisibles, basta con leer el famoso texto de *Ef* 3, 10: el Misterio ha permanecido escondido desde siempre en Dios «para que los Principados y las Potencias celestes conozcan ahora (νῦν), *por medio de la Iglesia*, los variadísimos recursos de la infinita sabiduría de Dios, según el eterno designio que concibió en Cristo Jesús, Señor Nuestro, en quien estamos seguros de acercarnos confiadamente a él por medio de la fe». Este texto hay que compararlo con otro, *I Cor* 2, 6-8, en el que la crucifixión, obra de los príncipes de este mundo, es explicada por su ignorancia de la sabiduría de Dios que la Iglesia ha de manifestar, porque, «si la hubieran conocido, no habrían crucificado al Señor de la Gloria», ni rubricado con ello su propia condenación.

Las potencias invisibles, cuando se sacuden provisionalmente sus cadenas, pueden alcanzar a la Iglesia que debe, por lo tanto, luchar, según *Ef* 6, 12, «contra las dominaciones,, las autoridades, contra los príncipes de este mundo de tinieblas, contra los espíritus malignos, que habitan los espacios celestes». Pero, cuando estas potencias se someten al Kyrios, pueden entonces ejercer su acción a favor de quienes han de heredar la salvación» (*Heb* 1, 14)[101].

La Iglesia es, pues, el centro terrestre en el que se hace visible toda la soberanía de Cristo, por tanto, los creyentes que la integran participan de esta soberanía. ¡Qué dignidad la del cristiano! Tiene a Cristo como Cabeza, al igual que los demás elementos que componen el Reino, pero sólo él participa de su soberanía. Los cristianos «reinan con Cristo» (*I Cor* 4, 8). Ante la pregunta de por qué los cristianos, por qué la Iglesia desempeña un papel de este rango en el reino universal de Cristo sobre los seres visibles e invisibles, hay que saber buscar la respuesta en el gran principio que domina toda la historia de la salvación: el principio de «sustitución». Desde la creación hasta Cristo, el movimiento es decreciente: sustitución de la creación por la humanidad, de la humanidad pecadora por Israel, de Israel infiel, por

101. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 40; *Dieu et César*, 75b, p. 117.

el «resto» del resto, por el Único y, consiguientemente, sustitución de Israel, de la humanidad y de la creación. A partir de Cristo, el movimiento se invierte, va de la unidad a la multiplicidad: Cristo, apóstoles, Iglesia, nueva creación. Pero esta segunda fase se produce de tal manera que la multitud «representa» al Único. Se ve claro, entonces, en qué lugar se integra la Iglesia en el plan de la salvación. La Iglesia ha de ser el cuerpo de Cristo, a fin de que «pueda salvaguardarse el principio de sustitución de la humanidad por Cristo que la resume»[102]. Pero este cuerpo espiritual de Cristo en la tierra ha de ser también una comunidad de hombres: la Iglesia, al ser el cuerpo de Cristo, constituye un centro en tanto que comunidad humana[103], porque, al decir de la Biblia, hay una trabazón realmente constitutiva entre el hombre y la creación entera. Es un Hijo de hombre quien debía salvar el universo; y una comunidad de hombres quien debe prolongar su manifestación visible. He aquí por qué la existencia de la comunidad humana de la Iglesia es realmente decisiva para la creación.

2) *El tiempo de la Iglesia*

La Iglesia está vinculada, en su existencia, a la venida del Espíritu Santo. Esta intervención tuvo lugar en Pentecostés. Los Hechos de los Apóstoles nos indican abiertamente que, si la Ascensión señala los inicios del reino de Cristo, Pentecostés es asimismo el nacimiento de la Iglesia. El mundo nuevo, obra del Espíritu, toma carne en la comunidad de quienes creen en la redención de Cristo.

No es mera casualidad que Pentecostés se halle cronológicamente emplazado después de la muerte y resurrección de Cristo, y también después de su Ascensión. Los actos rendentores constituyen una serie temporal que no puede invertirse. Si la Iglesia nace en Pentecostés es porque tiene sus fundamentos en la muerte y resurrección de su Cabeza, Cristo; y también porque recibe su

102. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 38, también p. 30, n. 34. *Cf.* más arriba, pp. 116-120.
103. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 38.

misión en el seno del reino de Cristo, inaugurado en la Ascensión [104].

Así pues, hay que evitar a toda costa confundir la Iglesia con el pueblo de Israel o, incluso, con la comunidad de discípulos cuando Jesús vivía aún sobre la tierra. Es verdad que, ya en el Antiguo Testamento, aparece un esbozo de la Iglesia: el pueblo elegido por Dios y, más adelante, el «resto» de Israel. Son las primicas de la Iglesia, pero no la Iglesia vinculada a la misión del Espíritu. Asimismo, la comunidad de los discípulos no es aún la Iglesia de Cristo, fundada por Él en el tiempo que separa la Resurrección de la Ascensión; los discípulos todavía han de convertirse en apóstoles, es decir, en testigos de la Resurrección, por el don del Espíritu [105].

El Nuevo Testamento nos da a conocer por diversos caminos el comienzo temporal de la Iglesia.

En *Jn* 7, 39, la venida del Espíritu presupone la glorificación de Cristo: «aún no había Espíritu porque Jesús no había sido glorificado todavía». Los discursos de despedida indican claramente que la misión del Espíritu presupone necesariamente la partida de Jesús y, consiguientemente, su muerte y los acontencimientos redentores relacionados con la misma: «si no me marcho, el Paráclito no vendrá a vosotros» (16, 7; etcétera).

Se ingresa en la Iglesia por el bautismo; sin embargo, éste es una participación en la muerte y resurrección de Cristo, según *Rom* 6, 3; el nacimiento de la Iglesia supone, pues la anterioridad temporal de ambos acontencimientos.

En otro lugar, se dice de la Iglesia que está «edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas» (*Ef* 2, 20). Luego, el apóstol, según el Nuevo Testamento, debe haber visto a Cristo resucitado [106]. La palabra de Jesús a Pedro en *Mt* 16, 18: «Tu eres Pedro, y sobre esta piedra *edificaré* mi Iglesia...», demuestra que, si Jesús ha designado el fundamento de su Iglesia antes de su muerte, la acción constructiva se prevé para el futuro, antes de su muerte como claramente indica el Evangelio en el pasaje siguiente al de la Iglesia futura: «A partir de aquel día, Jesús empezó a explicar a sus discípulos que debía subir a Jerusalén y sufrir mucho..., ser condenado a muerte y resucitar al tercer día» (*Mt* 16, 21) [107].

104. *Cf.* más arriba, p. 143.
105. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 21.
106. *Cf.* más adelante, p. 182.
107. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 20-21.

La Iglesia, como el reino de Cristo, se prolonga durante la última fase de este mundo y se desborda después en el eón futuro para llevar a cabo su última misión antes de ceder su lugar al reino de Dios. La Iglesia está, pues, presente en el acto final de la soberanía de Cristo, en el último reino milenario que sucederá a su retorno antes de la aniquilación definitiva de la muerte, el «último enemigo».

Cristo volverá con quienes formaron su Iglesia en la tierra: «primero Cristo, como primicias, después aquellos que estarán en Cristo cuando tenga lugar su Advenimiento» (*I Cor* 15, 23); los apóstoles se sentarán en doce tronos: «en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se sentará en su trono de gloria, vosotros os sentaréis también en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (*Mt* 19, 28). Los santos reinarán con Cristo, participando así de su propia soberanía (*Ap* 5, 10; 20, 4; *II Tim* 2, 12). Juzgarán los ángeles (*I Cor* 6, 3) [108].

Puesto que tiene idénticos límites temporales que el reino de Cristo, la Iglesia abarca la última fase del período actual de la historia de la salvación y se desborda en el eón futuro: la «tensión temporal» que hemos puesto de relieve en el reino de Cristo atañe igualmente a la Iglesia. «Pertenece ya enteramente a la escatología y, no obstante, está aún totalmente arraigada en el presente» [109]. Su soberanía se ejerce ahora, desde Pentecostés, aunque será, en el período inicial del eón futuro, cuando se manifestará sobre las potencias.

La tensión temporal no sólo se halla presente en la Iglesia; «ya creciendo» porque el Espíritu la constituye, ese Espíritu que es el elemento constitutivo del reino de Dios, el elemento escatológico por excelencia. El Espíritu se mueve y obra en el eón actual, sin por ello hacer estallar su marco exterior. La Iglesia espera *todavía*, pero, gracias a la presencia del Espíritu en ella, espera *ya* (*Rom* 8, 23, 25) [110].

En el reino de Cristo, la soberanía del Kyrios, ejercida desde ahora sobre las potencias, es una anticipación de la victoria fi-

108. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 21.
109. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 22.
110. *Ibid.*, pp. 22-23. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 22-23.

nal. Asimismo, la presencia del Espíritu en la Iglesia del tiempo presente es la «anticipación» del final; porque es en el término de la realeza de Cristo cuando interviene el Espíritu para hacer surgir la nueva creación, una vez aniquiladas definitivamente las potencias momentos antes de que el Kyrios entregue su reino al Padre (*I Cor* 15, 24). Podemos decir que el Espíritu «condiciona» el tiempo presente: «Lo que caracteriza al Espíritu Santo, según la doctrina neotestamentaria, es el hecho de que condiciona el presente en el seno del desarrollo del tiempo de la salvación, y que lo condiciona anticipando ya el fin, el futuro, a partir de lo que, en el pasado, ha obrado Cristo» [111].

¿Dónde, precisando más, se verifica dicho condicionamiento del tiempo actual por obra del Espíritu? En el «culto» de la Iglesia primitiva. «Porque ahí se realiza en el presente, a partir de Cristo, todo lo que ha hecho por nosotros en el pasado y todo lo que se hará manifiesto en la parusía» [112]. El Espíritu Santo constituye, en efecto, la «esencia» misma del culto, y se nos presenta como «la realización de la esperanza futura, anticipada en el culto de la Iglesia, gracias a la muerte y resurrección de Cristo» [113].

El autor del Apocalipsis mezcla en su visión, el culto y el drama escatológico: «Caí en éxtasis el día del Señor» (*Ap* 1, 10), o sea, el día de culto. El festín mesiánico reviste el aspecto de un banquete presidido por el Señor: «He aquí que estoy ante la puerta, y llamo; si alguien escucha mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y comeré con él y él conmigo» (*Ap* 3, 20). El banquete de los cristianos es, pues, una anticipación del reino de Dios.

Pablo atribuye a los dones del Espíritu el ejercicio de los diversos elementos del culto: «Hay diversidad de dones espirituales, pero el Espíritu es el mismo; hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; hay diversidad de operaciones, pero Dios es el mismo, quien lo obra todo en todos. A cada uno se le ha dado *la manifestación del Espíritu* para bien de todos» (*I Cor* 12, 4-7) [114].

111. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 36.
112. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, p. 36.
113. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, pp. 36-37.
114. *Le culte dans l'Église primitive*, 31a, pp. 5, 36.

En la celebración de la santa Cena, «se concreta» [115] la situación del período actual respecto a toda la historia de la salvación. «La Cena recuerda, en efecto, restrospectivamente, la última comida de Jesús antes de su muerte, y las de Pascua cuando aparecía resucitado; por otra parte, prefigura el banquete mesiánico de Cristo y los suyos, reunidos en el reino de Dios» [116]. La Eucaristía, hace posible que la comunidad congregada en asamblea se apropie el acto expiatorio llevado a cabo por Cristo y que entre en comunión con el Resucitado, por esto puede llamarse con razón una «actualización del acontecimiento-Cristo» [117]. Hay que comprender correctamente la expresión «actualización», porque es susceptible de una interpretación ajena al pensamiento de Cullmann. Además, él la rechaza a veces, atribuyéndola a los teólogos católicos [118]. Significa simplemente esto: «en los sacramentos, Cristo beneficia a su Iglesia con la obra expiatoria que llevó a cabo muriendo» [119]. El sacrificio del Gólgota no se hace actual, los tiempos no se telescopian en absoluto. El que aparece ahora, en la comunidad reunida en asamblea, «no aparece *ni* como Aquel que *está crucificado* y que *resucita*, ni como Aquel que volverá en la parusía escatológica, sino como Aquel que *está sentado a la diestra de Dios*, que *fue crucificado*, y que *volverá*. Es en esta cualidad que ofrece ahora, en el presente, el perdón de los pecados que *obtuvo* y que promete, además, la plena realización que *traerá* consigo» [120].

Los escritos joánicos insisten especialmente en este estrecho vínculo que enlaza, en el culto, el tiempo presente con el acontecimiento central, preparado este último por la Antigua Alianza [121]. Por lo demás, las alusiones al banquete escatológico sugieren suficientemente la tensión temporal entre el presente y el futuro escatológico [122].

115. *Christ et le temps*, 36a, p. 110.
116. *Christ et le temps*, 36a, p. 110, también pp. 52-53; *cf.* «La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif», 15.
117. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 67.
118. *Christ et le temps*, 36a, p. 120.
119. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 81.
120. *Christ et le temps*, 36a, p. 120; *cf. Saint Pierre*, 59a, p. 190.
121. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 9-13.
122. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, p. 65: véase, sobre todo, las bodas de Caná (pp. 36-40) y la narración de la multiplicación de los panes (pp. 62-69).

3. El reino de Cristo, la Iglesia y el Estado

El problema que ahora planteamos es un problema de «extensión». ¿Hasta dónde se extiende la dominación del Kyrios en el seno de su reino universal? ¿Cuáles son los mojones que delimitan la acción del Espíritu dentro de la Iglesia? La cuestión afecta evidentemente sólo al período actual de la historia de la salvación; porque, al fin de los tiempos, el Espíritu asumirá el universo entero, las potencias serán aniquiladas, el último enemigo derrotado, y la soberanía del Kyrios será absoluta.

Examinaremos, primero, la «tensión espacial» que de ello se deriva para el reino de Cristo y para la Iglesia; en segundo lugar, el caso de un elemento concreto del reino, el Estado, a la luz de los datos escriturísticos; y, finalmente, prolongaremos nuestras conclusiones a la cuestión, más vasta aún, de las civilizaciones.

1) *La tensión espacial del reino de Cristo y de la Iglesia*

La realeza de Cristo abarca realmente la creación entera: todas las potencias, sin excepción, han sido derrotadas por Cristo y, consiguientemente, se ha convertido en su Cabeza [123]. El «lugar» de la realeza actual de Cristo no tiene, pues, límites. Se extiende a todo lo creado y, no obstante, no podemos afirmar que su dominio coincida con la creación [124]. Las potencias angélicas han sido derrotadas por la cruz, pero sólo están «encadenadas»: antes del fin de los tiempos, pueden librarse aún y rechazar provisionalmente la soberanía de Cristo. Lo veremos claramente en lo que respecta al Estado [125]. Lo mismo ocurre en lo tocante a la carne (σάρξ) y al último enemigo, la muerte, que operan constantemente en la última fase del período actual.

Si, en verdad, puede afirmarse que el conjunto de la creación

123. *Cf.* más arriba, pp. 134-137.
124. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 27.
125. *Cf.* más adelante, p. 164.

es el lugar en el que se ejerce la soberanía de Cristo, con todo, hay que aplicar a esta afirmación dos correctivos: 1.º, la carne y la muerte, derrotadas por Cristo, pero siempre hostiles, habitan aún en el dominio de la actual realeza de Cristo; 2.º, cada elemento del reino de Cristo, en la tierra o en los cielos, puede librarse aún, por más que, libres de su encadenamiento, las potencias no escapan, sin embargo, a la soberanía de Cristo: «de hecho, los lazos que las sujetan están fuertemente anudados que, si bien han podido franquear los límites del reino de Cristo, dichos lazos no dejan de subsistir» [126]. Esta posibilidad de liberación de las potencias ya derrotadas introduce, en la realeza de Cristo, una tensión que llamamos «espacial» porque afecta su extensión universal [127].

La misma Iglesia no es ajena a esta tensión espacial, por más que el Espíritu constituye su sustancia. La Iglesia es cuerpo de Cristo, pero cuerpo de la resurrección y cuerpo crucificado a un tiempo: resucitado porque Cristo ya ha resucitado y el Espíritu se mueve y obra en ese cuerpo; crucificado, en tanto que perseguido por un mundo en donde el pecado reina todavía. Pero la tensión espacial a la que se halla sometida la Iglesia se manifiesta sobre todo en que, debido a la indignidad de sus propios miembros, el cuerpo de resurrección no puede comportarse «con toda la plenitud de su espiritualidad» [128]. La enfermedad y la muerte subsisten en él [129], porque el cuerpo de Cristo está integrado por hombres que se hallan aún, individualmente, en el cuerpo carnal, en el pecado. La Iglesia, cuerpo de Cristo, es, pues, el don más precioso de Dios, porque es la piedra angular de su reino; pero somos nosotros, hombres pecadores, los que formamos este cuerpo.

126. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 27.
127. *La Royauté du Christ*, 21a, p. 27. Notemos que la expresión «tensión espacial» no aparece en *Christ et le temps*, 36a.
128. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 32.
129. *Cf.* más adelante, pp. 229-232.

2) *El reino de Cristo y el Estado*

Las potencias están sometidas en el reino de Cristo, pero pueden librarse provisionalmente alargando el lazo que las ata definitivamente a Cristo. ¡Qué ambigüedad la de esas potencias! Se sobreentiende que sus órganos de ejecución participan necesariamente de esa ambigüedad. Tanto, que las potencias que gobiernan dichos órganos no pretenden librarse y éstos caen dentro del orden divino, la τάξις; pero, cuando las potencias se libran ilusoriamente de los lazos que las sujetan a Cristo, sus órganos de ejecución rechazan asimismo su sumisión.

Esto ocurre con el «Estado». Como sabemos [130], las potencias angélicas se mueven en el trasfondo del Estado, operan tras las autoridades políticas. Hay que esperar, pues, que el Nuevo Testamento adopte respecto al Estado una actitud compleja: cuando el Estado hace lo que debe hacer, «lo que es del César», manifiesta su sujeción a Cristo y se integra en el orden divino; pero cuando se deifica, cuando, por lo tanto, las potencias que se mueven en su trasfondo quieren librarse de la sumisión a Cristo, entonces es la «Bestia» de que habla el Apocalipsis.

Dado que todo lo que el Nuevo Testamento enseña sobre el Estado se traduce en una invitación a los primeros cristianos a adoptar una actitud concreta a su respecto, no hay por qué extrañarse de no encontrar su doctrina sino en textos propiamente éticos. Los analizaremos más adelante, cuando señalemos los grandes principios de una ética neotestamentaria en materia política [131].

Comencemos con dos textos claros que nos ponen seriamente en guardia. En *I Cor* 6, 1-6, Pablo desaconseja formalmente a los cristianos solventar sus diferencias ante los tribunales paganos, una de las instituciones más importantes del Estado. Da como razón el hecho de que habrán de juzgar a los ángeles. Se trata aquí de las potencias que se mueven en el trasfondo del Estado y que intentan escabullirse poco más o menos de

130. *Cf.* más arriba, pp. 138-140.
131. *Cf.* más adelante, p. 241.

las cadenas que las someten a Cristo. En cuanto al autor del Apocalipsis, no es muy condescendiente que digamos respecto al Estado romano (perseguidor): tras él, se perfila la imagen de la Bestia que se hace adorar (13, 14-15). Los que no la adoran son condenados a muerte; los demás son marcados con el nombre de la Bestia (13, 15-17). Detrás del Estado romano, el autor del Apocalipsis descubre la acción fraudulenta y nefasta de la potencia invisible que lo gobierna y que quiere deificarse rechazando su sujeción a Cristo. Pero la Bestia será arrojada al lago de fuego (19, 20).

Los principios morales que determinan aquí la actitud práctica respecto al Estado se deducen de un contexto propiamente teológico; en Pablo, el procedimiento es habitual y no puede sorprendernos. Así pues, ¿la exégesis del texto más optimista de *Rom* 13, 1-7, en el que se habla evidentemente de la sumisión al Estado, supera sin más el plano puramente ético que normalmente se le relega? Leamos primero el texto: «Que cada cual se someta a las autoridades (ἐξουσίαις ὑποτασσέσθω). Porque no hay autoridad que no venga de Dios, y las que existen han sido constituidas por Él (ὑπο θεοῦ τεταγμενοι). De manera que quien se opone (ὁ ἀντι πασσομενος) a la autoridad se rebela contra el orden (διαταγῇ) establecido por Dios... ¿No quieres temer a la autoridad? Haz el bien, y recibirás sus elogios, porque es un instrumento de Dios (διακονος θεοῦ) para encaminarte al bien. Pero, tiembla, si obras el mal; no en vano lleva la espada, porque es un instrumento de Dios (διακονος θεοῦ) para hacer justicia y castigar a quien comete el mal. Por lo tanto, hay que someterse, no sólo por miedo al castigo, sino también por motivos de conciencia. Por esa misma razón pagáis además los impuestos. Porque son funcionarios de Dios (λειτουργοὶ θεοῦ) dedicados constantemente a este oficio...»

El optimismo respecto al Estado que refleja nuestro texto, está, en realidad, paliado por el contexto. Éste es netamente escatológico: «El día está próximo» (13, 12); además, inmediatamente antes y después de nuestra perícopa, se habla del amor como principio supremo de la actitud cristiana (12, 17-31; 13, 8-10). Así pues, hay que leer el pasaje con el siguiente presupuesto: «Aunque el Estado practica la venganza (lo que no es propio del cristiano) y aunque sólo sea una realidad provisional, con todo, hay que obedecer a las autoridades...» ¿Por qué? Porque están en la τάξις de Dios [132], en los planes de Dios para el tiempo presente (fijémonos en el número de expresiones diversas utilizadas en este pasaje y cuya raíz está emparentada con τάξις). Debemos, pues, obedecer a las autoridades porque están en la τάξις; pero, claro está, sólo en la medida en que lo están, y el v. 7 trae a colación oportunamente el «Dad al César» del Evangelio: dadle, sí, lo que le toca, pero nada más. El Estado no es,

132. *Christ et le temps*, 36a, pp. 143-145.

pues, divino, pero el hecho de que se encuentre en el orden querido por Dios, le confiere una cierta dignidad.

Estas perspectivas doctrinales concuerdan perfectamente con lo que ya sabemos de las potencias angélicas: que se mueven y obran en el trasfondo de nuestra historia, durante todo el tiempo intermedio, desde la victoria en la cruz a la victoria final; ésta última coincide con la desaparición del mundo, y consiguientemente del Estado, realidad puramente provisional, pero válida en el tiempo actual, puesto que la voluntad de Dios es que este mundo de ahora dure hasta el fin. Por ello, y así como los «prínicpes de este mundo», en *I Cor* 2, 8, son a un tiempo las potencias angélicas y sus órganos de ejecución[133], ¿no habrá que interpretar, con el mismo doble sentido, las ἐξουσίαι de *Rom* 13, 1? Se vería aún más claro si se tradujera correctamente, tal como hay que hacerlo: «Que cada cual se someta a las potencias». Sin duda, la palabra, profana en griego, tiene siempre un sentido empírico como, también, la palabra ἄρχων. Pero el plural, ἐξουσίαι tiene casi siempre, en Pablo, el sentido de «potencias angélicas». Que, en nuestro texto, no aluda más al trasfondo de las potencias angélicas, no prueba nada: porque se trata de algo absolutamente fundamental en el pensamiento del cristianismo primitivo, y Pablo puede hacer una simple alusión sin necesidad de desarrollarlo explícitamente. Sabemos, además, *que Pablo acostumbra a tratar las cuestiones concretas emplazándolas en* su contexto dogmático. En fin, no se objete, a partir de los dos textos citados más arriba, que las potencias angélicas, que operan detrás de los poderes políticos, son siempre hostiles; ya hemos visto que su misión no es pura pasividad, sino servicio[134]. La τάξις de Dios para el tiempo presente es que las potencias angélicas y sus órganos de ejecución se sometan al servicio de Cristo. Es notable que las mismas expresiones, utilizadas en *Rom* 13, para definir el papel de las autoridades (διάκονος θεοῦ, λειτουργοὶ θεοῦ), se empleen en *Heb* 1, 14, para determinar la función de las potencias sometidas (λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακόνιαν ἀποστλλόμενα) [135].

¿Qué hay, pues, de la doctrina neotestamentaria sobre el Estado? Digamos, ante todo, que el problema no se plantea jamás

133. *Cf.* más arriba, p. 139.
134. *Cf.* más arriba, p. 146-147.
135. La exégesis de *Rom* 13, 1-7, propuesta por Cullmann, aparece varias veces en su obra: *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 44-48; *Christ et le temps*, 36a, pp. 139-150; «Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσίαι in *Rom* 13, 1», 67 (en francés, en *Dieu et César*, 75b, págisas 97-120). La crítica más seria de la teoría de Cullmann ha sido formulada por H. von Campenhausen; en *Dieu et César*, 75b, pp. 97-120, hay la respuesta de Cullmann a su objetante. Nos hemos limitado, aquí, a reproducir en grandes líneas la exégesis cullmanniana de *Rom* 13, 1-7, debido a la importancia que le presta nuestro autor, y a fin de que el lector se percate, en un caso preciso, de la influencia de la interpretación teológica general del N.T. sobra la exégesis.

en términos de derecho natural[136]. El Estado no ejerce la justicia porque sea este su derecho, un derecho implicado en su naturaleza. Puede ejercerla porque es voluntad de Dios que la ejerza. Ahí está todo. Pero con una restricción importante: durante el tiempo de este mundo. Después, el Estado desaparecerá pura y simplemente; su dominio concierne sólo y únicamente a la tierra.

El problema del Estado es un problema teológico. Y los cristianos deben buscar su «fundamento cristológico» para el período actual. ¿Qué relación tiene el Estado con la soberanía actual de Cristo, puesto que es un elemento integrante del universo sometido a dicha soberanía? Esta es la única cuestión realmente seria que puede plantearse un cristiano respecto al Estado. No se trata de saber si el dominio del Estado difiere del de la Iglesia; eso es evidente, ya basta, para convencerse de ello, con constatar que el Estado está vinculado a este mundo y, por lo tanto, es provisional, y que la Iglesia es una realidad espiritual y, consiguientemente, definitiva. Y más generalmente aún: la cuestión *de la relación entre historia sagrada e historia profana no coin*cide con las distinciones modernas entre lo sobrenatural y natural. Se trata sencillamente de hallar una respuesta a esta cuestión: «¿a qué título una y otra se insertan en el reino actual de Cristo?»; en pocas palabras, hallar una respuesta sobre su fundamento cristológico.

Todo lo que nos dice el Nuevo Testamento respecto al Estado, aunque esencial para el comportamiento de la vida cristiana, es sólo esto: Cristo gobierna los Estados, no directamente, sino por medio de las potencias angélicas que se mueven en su trasfondo. Dicho gobierno es ambiguo, porque, así como las potencias angélicas pueden sacudir provisionalmente las cadenas que las sujetan a Cristo, así, también, sus órganos de ejecución, los Estados, pueden sustraerse al servicio del Kyrios, y son condenables en la medida misma en que rechazan esta sujeción. Notemos, para acabar, que el Nuevo Testamento sólo considera un caso de rechazo, aquél en que el Estado deifica, es decir, el caso

136. La Escritura no aborda nunca la cuestión de los derechos naturales del Estado: confróntese la controversia con E. BRUNNER, en *Christ et le temps*, 36a, pp. 148-150.

del Estado romano, perseguidor de los cristianos que rehúsan proclamar «Kaisar Kyrios»; pero, pueden también darse otros casos, cuando, por ejemplo, el Estado no respeta ya la noción misma de justicia [137].

3) *El reino de Cristo y las civilizaciones*

Si el Estado, según el cristianismo primitivo, posee la dignidad de ser «instrumento de Dios», ¿qué ocurre con los demás valores de la civilización profana? De hecho, la respuesta a esta cuestión no interesa directamente a una teología del Nuevo Testamento, puesto que éste no se preocupa de ella explícitamente. Pero podemos extrapolar fácilmente lo dicho sobre el Estado, y ampliar el debate a todos los valores e instituciones de la civilización profana [138].

El siguiente texto de Pablo, *I Cor* 7, 29-31, puede guiar nuestra reflexión: «Esto os digo, hermanos: queda ya poco tiempo. Desde ahora, aquellos que tienen mujer, que vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que están contentos, como si no lo estuvieran; los que compran, como si no poseyeran; los que usan de este mundo, como si no gozaran de él. Porque la figura de este mundo pasa».

La figura de este mundo pasa, tendrá un fin, pero, entre tanto, está ahí por voluntad de Dios. El acento cae indudablemente en lo negativo, pero el rechazo se acompaña con opciones positivas: «usan de este mundo». La victoria está ya asegurada, pero el fin no ha llegado aún, a pesar de ser inminente. Sólo Dios intervendrá para instaurar definitivamente el Reino, lo que no será fruto de nuestros esfuerzos humanos. Así pues, «creer que el fin era inminente, equivalía a reconocer también, pasiva pero positivamente, el marco actual de la vida humana. Creer que sólo Dios provocaría el fin y haría pasar la figura de este mundo implicaba, para el cristiano, no arrogarse la dirección del mismo, ni atentar contra la soberanía divina, ni adjudicarse una

137. *Christ et le temps*, 36a, p. 146.
138. «Le christianisme primitif et la civilisation», 55, en *V. Caro*, 5 (1951), pp. 57-68. Presentamos aquí las conclusiones de este artículo.

tarea que no era la suya; debía respetar el plan de la salvación de Dios y su voluntad de dejar subsistir el mundo hasta el momento sólo conocido por Él» [139].

No se rechaza, pues, la civilización. Es, al menos, el «marco necesario» de la vida cristiana aquí abajo. ¿Pero, no es nada más? ¿Podría verse, en la fe en el Kyrios, bajo cuyo dominio está hoy todo el universo, el germen de una apreciación «más positiva» de la cultura, incluso pagana, y de los valores espirituales implicados en la misma? Parece que sí. El «enraizamiento» de estos valores en Cristo, después de haberse sentado a la diestra del Padre, les confiere una dignidad positiva. Aunque la palabra enraizamiento sea de Cullmann [140], significa simplemente que, en el reino de Cristo, absolutamente universal, los valores humanos, cuya existencia es querida por Dios hasta el fin, se hallan integrados y gozan por ello de un privilegio propiamente crítico. ¿Habrá que ver, detrás de los mismos, a las potencias angélicas, como ocurría con el Estado? Una respuesta afirmativa está indudablemente en la línea neotestamentaria. La presencia de potencias angélicas en su transfondo explicaría, en cualquier caso, que estos valores e instituciones de la civilización profana pueden no cumplir, como el Estado, su función en el reino de Cristo y emanciparse de alguna manera de la tutela crística, manifestando pretensiones religiosas con el arrogante deseo de calificarse de divinas. No hay, pues, que exaltar, sin más, la civilización, porque todavía puede, en el seno del reino de Cristo, escabullirse provisionalmente de su sujeción.

Hay que notar que el Espíritu Santo, que opera en los cristianos, tiende a diseñar «nuevas formas» de civilización, específicamente cristianas. Cullmann cita tres casos de creaciones nuevas: la Iglesia, forma sociológica nueva, con su jurisdicción especial, distinta del Estado (no se trata de reemplazar al Estado por la Iglesia); el Evangelio, género literario nuevo; finalmente, la teología cristiana, con una sabiduría inspirada por el Espíritu. Pero, de manera similar a los valores de civilización profana,

139. «Le christianisme primitif et la civilisation», 55, p. 59.
140. «Le christianisme primitif et la civilisation», 55, p. 61.

estas formas de civilización específicamente cristianas no traspasarán los umbrales del reino de Dios, porque pertenecen aún a este mundo. No hay, pues, por qué reconocer que los valores de civilización, sean cuáles fueren, tengan alguna repercusión escatológica.

4. EL ACONTECIMIENTO DECISIVO DEL PERÍODO PRESENTE: LA PREDICACIÓN MISIONERA UNIVERSAL

Parémonos un momento. El período actual de la historia de la salvación viene directamente afectado por el acontecimiento central y por el siglo futuro: Cristo-Kyrios reina ahora como soberano. Las potencias han sido ya derrotadas, el Espíritu se mueve y obra. Pero esta victoria sobre las potencias debe aún sobrevenir al fin de los tiempos, el Espíritu no ha asumido todavía el universo material. En pocas palabras, lo que aún debe cumplirse se ha cumplido ya: el período actual está sometido a una «tensión temporal» entre el presente y el futuro.

El tiempo intermedio entre la Ascensión y la parusía no es un tiempo «vacío»: hemos visto que el estatuto del mundo antiguo está trastornado de arriba abajo por la intervención de Cristo, muerto y resucitado. El período actual tiene, pues, un contenido. ¿Pero hemos respondido ya a la pregunta planteada al comienzo de este capítulo? ¿Por qué este tiempo intermedio? ¿Por qué un período de *interim*, en que las realidades escatológicas intervengan por anticipado, pese a que aún ha de acontecer? [141]. ¿Por qué esta demora del fin, si lo que se ha cumplido ya ahora, es parte del futuro en el presente, y si, además, la obra de la Iglesia es realmente «una gracia divina, escatológica»? ¿Qué es lo que, a la postre, retrasa el fin, siempre inminente, por el que los primeros cristianos suspiraban con más esperanza debido a que Cristo ya había resucitado?

Si respondemos a esta cuestión, habremos «justificado» de alguna manera el período actual de la historia de la salvación.

141. *Cf.* más arriba, pp. 151-152, 159.

El acontecimiento positivo que demora el retorno de Cristo es el acontecimiento «decisivo» del período actual, el que le presta su «significado» propio de período intermedio [142] y sus razones de existencia.

1) *El obstáculo al retorno del Señor*

La demora de la parusía fue ya objeto de disputas «en el seno del judaísmo». Había quienes pretendían calcular la fecha del advenimiento del Mesías, pero los hechos daban al traste con los cálculos. Otros creían que el reino de Dios no llegaría hasta que todo Israel hubiera hecho penitencia. De esta segunda concepción se hallan abundantes testimonios en tiempos de Cristo, en el Talmud y en los apócrifos. El Talmud plantea frecuentemente la cuestión: «¿Qué detiene al Mesías?»

Ambas opiniones atentaban por desgracia contra la Omnipotencia de Dios, «elemento constitutivo de toda escatología» [143]. Afirmar que el Mesías llegaría cuando todo Israel hubiera hecho penitencia, era marcar una dependencia entre su advenimiento y la actitud moral del hombre y, consiguientemente, no respetar la soberana iniciativa de la Omnipotencia divina. Además, calcular la fecha de la parusía, es vincular el advenimiento del Mesías a una previsión accesible al espíritu humano y, en definitiva, es correr el riesgo de evaporar el contenido de la esperanza escatológica.

Junto a estas dos concepciones, muy extendidas, hallamos, como en sordina, otras dos opiniones que preparan más directamente la concepción neotestamentaria del «obstáculo»: según la primera, Elías volverá al fin de los tiempos para predicar penitencia; en opinión de la segunda, el reino llegará cuando se haya completado el número de los elegidos [144].

142. *Christ et le temps*, 36a, pp. 111-112.
143. *Christ et le temps*, 36a, p. 113. Cf. también «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul», 16, pp. 223-225.
144. «Le caractère eschatologique...», 16, pp. 221-228; *Christ et le temps*, 36a, pp. 212-213.

¿Qué piensa de esto el «cristianismo primitivo»? ¿Cómo concibe el «obstáculo» al retorno del Señor? Los testimonios de los textos concuerdan en este punto: lo que demora el advenimiento del Mesías hasta el fin de los tiempos es la «predicación misionera universal». Esto era algo imprevisto en el esquema habitual de la apocalíptica judía, en la que la misión nunca se consideró como una condición previa al advenimiento del reino mesiánico [145].

Veamos, primero, los textos propiamente apocalípticos del Nuevo Testamento. Avalan nuestra opinión.

Dos pasajes de los sinópticos son significativos a este respecto. *Mc* 13, 10: «Pero, antes, el Evangelio debe ser predicado a todas las naciones», y *Mt* 24, 14; «El Evangelio del Reino será predicado por toda la tierra, para que sirva de testimonio a todas las naciones; entonces tendrá lugar el fin». Ambos textos hablan de la misión en términos temporales y en relación directa con los acontecimientos del fin de los tiempos: *Mc* dice «pero, antes...» (luego hablará del Anticristo); *Mt* subraya con trazos aún más precisos que será «entonces» cuando tendrá lugar el fin (introducido por el Anticristo). Notemos que, en ambos pasajes, se pone la misión al mismo rango que las calamidades finales a título de «signo precursor» procedente de Dios; una de estas calamidades es el aumento de la maldad de los hombres, lo que prueba claramente que el signo precursor no estriba en el hecho del éxito de la predicación, sino en la predicación misma. Se salva, pues, la Omnipotencia de Dios.

En el Apocalipsis, el célebre capítulo de los caballeros (6, 1-8) atestigua la misma concepción. Cada caballero es un precursor del fin. El segundo, el tercero y el cuarto representan las «plagas» caracaterísticas del fin del período presente: por su aspecto exterior, se ve bien a las claras que se trata de las calamidades finales. Pero, ¿qué significa el primer caballero? Está montado en un caballo blanco; ahora bien, en el Apocalipsis, el color blanco es un atributo celestial; la corona con que se adorna trasluce su cualidad de potencia favorable; se dice de él, que parte como vencedor para alcanzar la victoria; y vencer, en el Apocalipsis, es un acto de Dios. Por consiguiente, no se trata de una calamidad escatológica ni, probablemente, de una potencia guerrera. ¿Qué significa, pues? En otro pasaje (*Ap* 19, 11) en que aparece un caballero montado sobre un caballo blanco, está escrito: «Se llama fiel y verídico; su nombre es: la palabra de Dios». Su misión consiste en anunciar el Evangelio al mundo. Tal es sin duda la misión del primer caballero, en el capítulo 6. Misión propiamente escatológica, como las misiones, desbordantes de

145. «Le caractère eschatologique...», 16, p. 221.

calamidades, de los otros tres caballeros: la última oferta de la salvación es un signo precursor divino del fin del mundo [146].

La predicación misionera es, pues, una signo precursor del fin, como atestiguan los textos propiamente apocalípticos. Pero, como signo precursor del advenimiento del Reino, la predicación misionera tiene como característica abarcar la «totalidad» del período intermedio actual, como declaran otros textos. Dado que todo el período actual es la penúltima hora, una signo precursor, e incluso el más característico, puede por ello abarcar todo el período entero y decimos el más característico, porque confiere su sentido al período actual [147].

En el momento de la Ascensión, los apóstoles plantean de nuevo la cuestión de la fecha del advenimiento del Reino: el Resucitado ve en ello algo que atenta contra la Omnipotencia divina. Lo único que queda por saber, y que haga referencia al fin, es la «misión»; llenará todo el tiempo comprendido entre la resurrección y la fecha desconocida del retorno de Cristo, misión que se extenderá «desde Jerusalén hasta las extremidades de la tierra» (cf. *Act* 1, 6-7).

El final de *Mt* 28, 19-20, alude evidentemente al carácter decisivo de la misión en todo el período intermedio entre la Ascensión y la parusía; una vez ha declarado solemnemente a los apóstoles «Id, pues, haced discípulos en todas las naciones», Jesús promete permanecer con ellos «todos los días hasta el fin de este *aiôn de ahora*». La misión concierne de una manera muy precisa al tiempo que separa la Ascensión de la parusía. Notemos que, en el versículo 18, el Resucitado ha afirmado su papel de Kyrios, de soberano sobre todas las cosas: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra». La misión aparece, pues, como un elemento escatológico que revela la soberanía de Cristo, y que es el elemento que, a fin de cuentas, explica la demora [148].

¿Qué hay que decir respecto al apóstol Pablo? Aporta una confirmación muy clara de esta concepción de la misión, y hasta la precisa más. Por una parte, muestra (sobre todo en *Rom* 9-11) las fases principales del desplegamiento de la misión: la infidelidad de los judíos abre el acceso del pueblo de Dios a los paganos; la Buena Nueva se predica primero a los paganos, pero, finalmente, también los judíos serán llamados. Por otra parte, el apóstol se siente como el instrumento concreto de la misión ante los paganos y sabe que, de esta misión, Dios hace depender el advenimien-

146. «Le caractère eschatologique...», 16, pp. 229-232; *Christ et le temps*, 36a, pp. 113-115.
147. *Christ et le temps*, 36a, p. 118.
148. «Le caractère eschatologique...», 16, pp. 229-235; *Christ et le temps*, 36a, p. 115.

to del Reino. Por esto predica en todo lugar la Buena Nueva con auténtica impaciencia. «¿Cómo van a creer, si no han oído? ¿Y cómo oirán, si nadie les es envíado?» (*Rom* 10, 14): «Si predico el Evangelio, no tengo por qué vanagloriarme, ya que vengo obligado a ello. ¡Ay de mi!, si no predico el Evangelio» (*I Cor* 9, 16)[149].

Hasta tal punto es fundamental esta concepción en Pablo, que muy posiblemente la *crux interpretum* de *II Tes* 2, 6, hay que resolverla en función de dicha concepción: la mención de «*lo* que retiene aún el advenimiento del Anticristo» es una alusión a la predicación misionera; en cuanto a «*aquel* que demora el fin», no puede ser otro que el mismo apóstol, instrumento elegido para el plan escatológico de la misión[150].

Éste es el obstáculo del retorno del Señor: antes de que vuelva, hay que predicar la Buena Nueva al mundo. Eso no significa que Dios espere la conversión de los hombres para hacer emerger su reino. Pero, en su plan, ha previsto con su soberana bondad una fase de predicación misionera para que todos puedan escuchar el Evangelio. Los mensajeros sólo son agentes de ejecución de dicho plan; es impensable que puedan poner en tela de juicio su desarrollo. El Espíritu es el que se mueve en la predicación apostólica, el que obra este desarrollo[151].

Hay que notar que «Vosotros seréis mis testigos» (*Act* 1, 8) es un indicativo; antes que un imperativo, como en *Mt* 28, 19, es una aserción escatológica que denota hasta qué punto Dios mismo dirige la ejecución de su plan y se sirve de los apóstoles como agentes de ejecución. El Espíritu, el elemento escatológico por excelencia, se mueve y obra en la misión; sin él, es ineficaz. Antes de declarar: «Vosotros seréis mis testigos», el Resucitado ya había dicho: «Recibiréis una fuerza, la del Espíritu Santo» (*Act* 1, 8).

Si la predicación misionera es, por antonomasia, el signo precursor del fin y el acontecimiento decisivo del período actual de la historia de la salvación, resulta a todas luces que de ahí se deduce para la Iglesia una particular responsabilidad en la realización del plan de Dios. La predicación de la Buena Nueva es una «tarea»; si bien los cristianos no son más que agentes de

149. «Le caractère eschatologique...», 16, pp. 235-245; *Christ et le temps*, 36a, pp. 115-116.
150. «Le caractère eschatologique...», 16, pp. 211-245; *Christ et le temps*, 36a, pp. 116-118.
151. *Christ et le temps*, 36a, p. 112.

ejecución, esta tarea acentúa al máximo la responsabilidad del hombre con respecto al plan de Dios para el período presente[152].

2. *La misión de la Iglesia en el reino de Cristo*

El fervor de la espera escatológica no condena a la Iglesia a la inacción, sino que, muy al contrario, la insta a obrar. La Iglesia es el gran don de Dios, pero es también la tarea principal[153]. El crecimiento del cuerpo «hacia aquél que es su cabeza» (*Ef* 4, 16) viene del Espíritu; pero los hombres que integran ese cuerpo de Cristo en la tierra, tienen algo por hacer. Podemos y tenemos el derecho de hablar de una misión de la Iglesia[154].

¿Por qué la Iglesia y los cristianos han de predicar? ¿Todos los seres visibles e invisibles no son acaso miembros del reino de Cristo? Sin duda alguna. Pero las potencias angélicas y sus órganos terrestres, entre otros las autoridades del Estado, no conocen necesariamente el papel que deben desempeñar en ello[155]. Están, además, todos aquellos que, llamados a entrar en la Iglesia, no lo saben aún; y, ¿cómo la sabrán, nos dice Pablo, si no han oído (*Rom* 10, 14)? Precisamente, los cristianos sí lo «saben»; son conscientes de ser miembros del Reino: «esto es, ante todo, lo que los distingue, en tanto que Iglesia, de todos los demás miembros del reino de Cristo que puedan estar al servicio de esta soberanía sin saberlo»[156]. Ese saber no es una pura ciencia; emana del don del Espíritu. Y ese Espíritu es el que se mueve y obra en la predicación de la Buena Nueva. Por su poder aquellos que saben predicar a los que no saben.

Pero, aquí, hay que distinguir muy bien dos categorías de miembros del reino de Cristo. Miembros, como el Estado, de quienes no hay que negar en absoluto su dignidad en el reino

152. *Christ et le temps*, 36a, p. 118.
153. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 41; «Eschatologie und Mission im Neuen Testament», 22, p. 98; *Christ et le temps*, 36a, p. 111.
154. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 41.
155. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 34.
156. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 35.

de Cristo, pero que desaparecerán con el retorno del Señor: no tienen ningún valor escatológico. Y miembros que están destinados a formar parte del reino de Dios para siempre, a saber, los hombres: si no están en la Iglesia, son llamados a entrar en ella, la acción del Espíritu Santo les concierne y, por lo tanto, el futuro escatológico [157].

Respecto a los miembros del reino de Cristo que desaparecerán con este mundo, la Iglesia tiene la misión muy concreta de procura que, conscientemente o no, cumplan con el cometido que se les ha asignado en el reino. Cuando el Estado lleva a término sus tareas, conscientemente o no, como miembros del reino de Cristo, entonces la Iglesia apoya al Estado. Si, en cambio, obstaculiza la libre predicación del Evangelio y exige la afirmación del Kyrios Kaisar, «la Iglesia se le opone vigorosamente en su predicación y lo señala como miembros del reino de Cristo que ha sacudido su sujeción» [158].

Respecto a los paganos, respecto a los hombres que no lo saben, la misión de la Iglesia se precisa claramente y ante todo como una predicación misionera; con ello se verifica el acontecimiento decisivo del período actual. El contenido de esta predicación es el reino de Cristo: «Cristo nos ha salvado por su muerte y su resurrección, que le ha otorgado la victoria sobre las potencias y las dominaciones. Él reina: ¡Kyrios Christos!» [159]. Esta predicación misionera lleva normalmente a los sacramentos, sobre todo a la Santa Cena, en la que el Espíritu edifica con toda verdad el cuerpo de Cristo. Además, la predicación, al estar enraizada en el don del Espíritu, se inscribe en un contexto de caridad [160]. Y un contexto de sufrimiento, ciertamente, porque la Iglesia prolonga aquí abajo a Jesús terrestre, y, con la Cruz fue como Jesús venció de manera decisiva a todas las potencias, precisamente cuando éstas creían poder abatirlo. Y si este sufrimiento llega a provocar el fracaso de la predicación misionera,

157. Cullmann no ha indicado nunca explícitamente esta distinción, pero nos parece que la supone constantemente.
158. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 42.
159. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 41.
160. *La Royauté du Christ...*, 21a, p. 43.

no es óbice para que la Iglesia se desanime, «porque el fracaso terrestre más absoluto se halla ya enclavado en el centro de la fe del Nuevo Testamento: la cruz de Cristo» [161]. Notémoslo una vez más, si la Iglesia no debe cesar de trabajar para que se acreciente la comunidad de quienes se saben gobernados por Cristo, es consciente asimismo de que su crecimiento o la obra del Espíritu en ella, no es una noción de orden cuantitativo. El advenimiento del reino de Dios no depende del número de los convertidos y, consiguientemente, no depende del éxito o fracaso de su predicación [162].

* * *

Tenemos ya, por fin, todos los elementos susceptibles de aportarnos una solución perfectamente coherente del problema «escatológico». Recordemos que ese era el problema-clave que ha dado lugar a este capítulo [163].

La salvación aportada por Cristo en la cruz es el acontecimiento-norma de la historia de la salvación; todos los demás acontecimientos de dicha historia extraen su significado de la vinculación temporal que los une a este acontecimiento central. La salvación de la cruz es el acontecimiento escatológico esperado, es el fin. Y, no obstante, el fin no ha llegado. Un período «intermedio», el período presente, está emplazado entre la resurrección de Cristo y su retorno al fin de los tiempos; este período es íntegramente escatológico, es el tiempo del fin, y los acontecimientos que lo constituyen son signos precursores del mismo. Pero, ¿por qué la salvación de la cruz no es, sin más, el fin? ¿Por qué, precisando más, el acontecimiento central de la historia de la salvación es una anticipación del fin? En efecto, el futuro ha irrumpido ya definitivamente en el presente.

La respuesta, es la «misión». El fin no ha llegado todavía, la victoria sobre la muerte aún tiene que acontecer, al mundo pre-

161. *La Rouyaté du Christ...*, 21a, p. 43.
162. *La Royauté du Christ...*, 21a, pp. 42-43.
163. Cf. más arriba, pp. 131-132.

sente se le ha concedido una prórroga, porque es necesario que todos oigan la llamada al arrepentimiento y el anuncio de la Buena Nueva. La misión llena todo el período intermedio y es el gran signo precursor del fin. No significa que todos deban convertirse, sino simplemente que todos oigan. Ahí hay que buscar la razón de la «anticipación» del fin que emana de la victoria decisiva de Cristo sobre la muerte en los días de Viernes Santo a Pascua. Pero la victoria debe aún manifestarse al fin de los tiempos.

¿Cuál es, pues, el «estatuto del período intermedio», en el que nos hallamos nosotros y no Cristo porque, habiendo resucitado, no pertenece ya en manera alguna a este mundo de aquí? Para Cristo el fin ha sido ya. Su victoria sobre la muerte, acontecimiento pasado, ha repercutido en todo el universo creado de las potencias visibles e invisibles. En adelante, todo está sometido a la soberanía de Cristo; el Espíritu actúa en su lugar propio, el cuerpo resucitado de Cristo, visible aquí abajo en la Iglesia; pero, las potencias de que nos habla el Evangelio, aunque vencidas, pueden aún librarse provisionalmente de su sujeción a Cristo, lo que explica que el pecado, el sufrimiento y la muerte duren hasta el fin. Aún hay algo que esperar, porque, si bien la victoria sobre la muerte ha sido ya alcanzada, la muerte todavía debe ser aniquilada al fin de los tiempos; sí, aún esperamos algo, pero de ese algo estamos seguros, porque ya se ha cumplido. La coexistencia de lo «ya cumplido» y lo «aún no cumplido» en el período presente explica la «tensión temporal» que lo atraviesa de un cabo a otro.

El problema escatológico es un problema temporal y no metafísico. Vemos una vez más que, en el mensaje neotestamentario, es el «tiempo» el que está cargado de significados religiosos, porque la revelación no es otra cosa que los acontecimientos de una historia de la salvación. El capítulo siguiente no se propone sino acentuar más aún esta convicción fundamental.

III

LA FUNDACIÓN Y LA EDIFICACIÓN DE LA IGLESIA

El acontecimiento decisivo del período actual de la historia de la salvación es, como hemos visto, la «misión». Consiste, ante todo, en la proclamación de la Buena Nueva, gracias a la cual puede nacer la fe. Esta proclamación siempre renovada tiene un papel primordial porque es, por antonomasia, el signo precursor del fin.

La predicación misionera supone evidentemente unos «mensajeros». ¿Son todos del mismo rango? En otras palabras, ¿la edificación de la Iglesia es uniforme, a lo largo de la línea del tiempo? O bien ¿habrá que poner a parte una fase privilegiada respecto a las otras? Esta cuestión sólo puede plantearse en un análisis del mensaje y de los mensajeros, porque el tiempo de la Iglesia es perfectamente homogéneo por lo que respecta a los demás elementos concretos que forman las coordenadas del mismo: soberanía del Kyrios, sumisión de las Potencias, acción creadora del Espíritu en su lugar propio que es la Iglesia y sus sacramentos. En lo que concierne al mensaje misionero, la intervención de los portadores del mensaje no tiene igual sentido en tiempos de la constitución del mismo que en tiempos de su pura transmisión de siglo en siglo. Esta diversidad de intervención nos impulsa a poner cuidadosamente a parte la «fase de fundación» en el desarrollo de la Iglesia.

El estudio neotestamentario del «apostolado», o de la función apostólica, constituirá nuestro punto de partida. El apóstol,

testimonio autorizado de la resurrección de Cristo, pone el fundamento de la Iglesia. La tarea es única y llevada a cabo una vez por todas en el tiempo de la Revelación que acaba con la muerte del último apóstol. Los mensajeros, que siguen en el tiempo a los apóstoles, y cuya tarea es transmitir el mensaje constituido por los mismos, no les suceden en su función apostólica, única e intransmisible. A título especial, habrá que estudiar el significado específico del primado de Pedro y la función exacta de sus eventuales sucesores, y mostrar luego que la doctrina católica de la infalibilidad del Papa arruina, de hecho, la unicidad del apostolado en la Iglesia. Finalmente estaremos preparados para abordar la cuestión de las relaciones entre Escritura y Tradición, y constatar que no halla su solución adecuada sino en la visión de conjunto de este capítulo de la síntesis culmanniana.

1. Significado del apostolado

La institución apostólica se remonta al mismo Jesús. Está vinculada a su obra. Pero Jesús no es su inventor. El apóstol cristiano tiene su prototipo en el *schaliah* judío, aquél que es enviado y cuya acción de plenipotenciario compromete definitivamente la persona de aquel que le envía. Aunque el *schaliah* pueda asegurar la representación de un personaje oficial e incluso la de una comunidad, la institución, sin embargo, es conocida sobre todo en las relaciones entre personas privadas. «El *schaliat* de un hombre es para él otro yo», repite nueve veces el *Talmud*. Una vez revocado su cargo, el *schaliah* lo devuelve a quien le ha enviado, pero no posee el derecho de transmitirla [1].

La denominación de apóstol rarísimas veces aparece en los Sinópticos. La hallamos únicamente, como era de esperar, cuando los discípulos son investidos por el Maestro para una misión «lejos de él»: *Mc* 3, 14; *Mt* 10, 7-8; *Lc* 9, 1-2. Precisamente, vemos que los términos que utiliza Jesús para describir la misión de los «apóstoles» son idénticos a aquellos con los que

1. *Saint Pierre*, 59a, p. 194; *La Tradition*, 61, p. 31.

se indica la misma misión de Jesús, en el contexto inmediato: *Mc* 3, 10-11; *Mt* 9, 35.

El cuarto evangelio, que no narra esta misión especial lejos del Maestro, jamás llama a los discípulos «apóstoles»; la idea, sin embargo, está subyacente en muchos pasajes del gran discurso después de la Cena, por ejemplo en *Jn* 13, 16: «El siervo no es más grande que su amo, ni el *schaliah* más grande que quien lo envía» [2] (tr. c.)

Después de la muerte y resurrección de Cristo, la denominación de apóstol llega a ser corriente y encierra un contenido muy preciso. Veremos sucesivamente en qué consiste la misión apostólica, y quiénes se beneficiaron de la misma.

1) *El apóstol, testigo de la resurrección en el poder del Espíritu*

¿Cuál es, pues, la misión que Jesús confiere a sus apóstoles? Cuando, durante su vida terrestre, los envía, es para ir a anunciar que el Reino de Dios está próximo, y para llevar a cabo, por anticipado, la obra del Espíritu curando enfermos y luchando contra los demonios; en resumen, para sustituirle en su propia misión aquí abajo [3]. Pero lo que, ante todo, nos interesa es la misión que Jesús confiere a sus apóstoles para el período subsiguiente a su muerte, cuando ya no estará con ellos; y esta misión del apóstol es ser «testigo de la resurrección» de Cristo [4].

El testimonio que va a aportar el apóstol lo difundirá especialmente a través de su predicación. Pero hay que saber aún en qué sentido. El apóstol no debe simplemente afirmar el hecho histórico de la resurrección de Cristo; debe anunciar la «buena nueva», o sea, integrar este hecho en toda la historia de la salvación y proyectar en ella la luz de este acontecimiento central. El apóstol se ve invitado a una vasta empresa de reinterpretación de la historia de la salvación. ¿Cómo la llevará a cabo? Por la acción omnipotente del Espíritu. ¿Cuál es el alcance de esta reinterpretación? Decisivo, porque es la suprema

2. *La Tradition*, 61, pp. 31-32.
3. *Saint Pierre*, 59a, p. 194.
4. *Act* 1, 22.

revelación de Dios, sellada en Cristo, muerto y resucitado por nosotros.

En un texto importante de la segunda epístola a los Corintios (*II Cor* 3, 4-18), Pablo compara su ministerio de apóstol con el ministerio de Moisés. El ministerio de Pablo es un ministerio del Espíritu, de la Nueva Alianza (v. 6); el de Moisés, un ministerio de muerte, de esa Alianza grabada con letras sobre piedra (v. 7). Pero, la letra mata, sólo el Espíritu vivifica (v. 6).

Es verdad que la gloria divina aureoleaba la faz de Moisés, al menos pasajeramente (v. 7); pero un velo cubría su faz (v. 13) y la inteligencia de Israel (v. 14). Lo mismo ocurre a cualquier lector del Antiguo Testamento hasta el tiempo de Cristo: él arranca definitivamente el velo (v. 14). Entonces todo es claridad: el ministerio de la Nueva Alianza puede reflejar, sin que ningún velo cubra su faz, la gloria del Kyrios (v. 18), porque, precisamente, el Kyrios es Espíritu (vv. 17, 18).

Tenemos, pues, que Cristo es el intérprete, el supremo revelador del plan de Dios; el apóstol de Jesucristo debe transmitir adecuadamente esta revelación. Lo hace a plena luz, porque el tiempo de Cristo es el tiempo del Espíritu que vivifica y graba la Ley en los corazones, porque el Espíritu del Kyrios se mueve y obra; en pocas palabras, porque el Kyrios es Espíritu. La ley antigua, grabada con letras de piedra, no revelaba a Israel las intenciones divinas; arrancando el velo y las tinieblas de los corazones por la acción de su Espíritu, el Kyrios interpreta, pues, la Ley de manera definitiva, y su apóstol es aquí abajo su perfecto *schaliah*[5].

El apóstol de Jesucristo, por ser ministro del Espíritu, da la interpretación decisiva de la Ley, porque Cristo arranca todos los velos y porque, siendo Espíritu, actúa en la comunicación del mensaje.

Ya desde su vida terrestre, reivindica Jesús la interpretación definitiva de la Ley, y la opone a las interpretaciones de origen humano, a la παράδοσις τῶν πρεσβυτερων, la tradición de los ancianos.

En el Sermón de la Montaña, en el que las antítesis se suceden unas a otras, Jesús declara formalmente que sustituye la interpretación de los ancianos por la suya propia, y que ésta responde verdaderamente a la intención divina subyacente en cada precepto. La fórmula «έγω δε λέγω»

5. *La Tradition*, 61, pp. 23-24.

señala netamente que, en oposición a la *paradosis* de los rabinos, Jesús se afirma como autor de la única *paradosis* válida. En muchas ocasiones se opone a la tradición de los hombres, porque desconoce el precepto de Dios (cf. *Mc* 7, 8)[6].

Pero no son sólo las declaraciones de Jesús las que arrancan el velo de que se habla en *II Cor* 3, 15. Es, sobre todo, su misma vida y, muy especialmente, su muerte y resurrección. En otras palabras, Jesús no es sólo el «autor», sino además «contenido» de la verdadera paradosis, porque toda su vida es cumplimiento del Antiguo Testamento[7]. Y porque es el contenido, es el autor en el sentido, preñado de fuerza, de que él mismo «actúa» en la proclamación del mensaje.

El apóstol no tiene ningún punto en común con el rabino. En la transmisión de la revelación, está integrado en la obra del Kyrios. No se contenta con repetir las declaraciones de Jesús y narrar su vida y su muerte y resurrección, como simple testigo ocular externo. De hecho, proclama la Buena Nueva en el «poder» del Kyrios-Pneuma.

Volvemos a encontrar el sentido profundo de *II Cor* 3, 4-18, citado más arriba, pero este texto no se refería sino a la interpretación de la Ley, y no a la tradición de las palabras y de la vida de Jesús. El evangelio joánico, sí, es muy explícito: en muchas ocasiones, en los discursos de despedida, se afirma sin embages que el mismo Espíritu Santo comunicará a los apóstoles las enseñanzas del Jesús histórico. «El Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre os lo enseñará todo y os recordará todo lo que yo os he dicho» (*Jn* 14, 26; cf. 16, 13). Sin esta acción del Espíritu, los apóstoles no pueden comprender ni transmitir el sentido de las palabras de Jesús, ni mostrar cómo su vida da cabal cumplimiento a las Escrituras (2, 19; 2, 22; 5, 39; 12, 16; 13, 7; 20, 9)[8].

La dignidad del apóstol estriba en que ha recibido una «apocalypsis» directa del Kyrios, y, en esta revelación, el don del Espíritu, fundamento de su ministerio. Dicha revelación está vinculada, a título especialísimo, con la aparición del Resucitado:

6. *La Tradition*, 61, p. 22.
7. *La Tradition*, 61, p. 24.
8. *Les sacrements dans l'évangile johannique*, 50a, pp. 17-18.

ahí está el centro de referencia al que el apóstol acude sin cesar para leer, en el hecho central de la resurrección, la interpretación definitiva de los acontecimientos de la salvación. El testimonio del apóstol se polariza en el hecho de la resurrección y de su comprensión teológica [9].

En cuanto a los demás acontecimientos de la vida de Jesús, no todos los apóstoles pueden transmitir, como testigos oculares inmediatos, la narración de «todos» los acontecimientos [10]. Pablo es testigo directo de la resurrección, pero, respecto a los demás acontecimientos de la vida de Jesús, ha de referirse al testimonio ocular de los demás apóstoles. No todo ha sido revelado a cada apóstol en particular, y la riqueza de la revelación exige una pluralidad de testimonios apostólicos [11]. Hay que hablar, pues, de una «tradición apostólica», pero aquello que el apóstol transmite por haberlo recibido de otro apóstol, puede aseverar que lo ha recibido «de parte del Kyrios» (*I Cor* 11, 23); porque, «en virtud de una cierta comunión creada por la función de apóstol testigo de Cristo» [12] y en razón del don del Espíritu sobre el que se basa dicha función, toda tradición transmitida por los apóstoles ha podido considerarse como directamente revelada por Cristo. Se identifica incluso con el mismo Kyrios [13].

Se comprende, ahora, por qué Pablo, el último que fue investido de la función de apóstol, utiliza abundantemente todas las expresiones del vocabulario de la tradición [14]: en todo lo referente a la vida terrestre de Jesús, depende del testimonio de los Doce (va a Jerusalén para informarse junto a Cefas, *Gal* 1, 18). Pero la manera cómo utiliza la terminología de la tradición manifiesta la función singular que atribuye a la «tradición apostólica». Las tradiciones que transmite no son al estilo del estatuto de las tradiciones rabínicas; el Kyrios está ahí actuando, pero sólo porque Pablo es apóstol. «No es un azar el que, precisamente, en los pasajes esenciales relativos a la paradosis de Cristo, sobre todo *Gal* 1, 12 y *I Cor* 15, 3 ss., se trate siempre simultáneamente del apostolado» [15]. Por ello,

9. *La Tradition*, 61, pp. 25, 27.
10. *La Tradition*, 61, p. 25.
11. *La Tradition*, 61, p. 33.
12. *La Tradition*, 61, p. 26.
13. *La Tradition*, 61, pp. 27-28.
14. *La Tradition*, 61, pp. 15-16.
15. *La Tradition*, 61, p. 26.

queda indudablemente explicada la famosa fórmula introductora de *I Cor* 11, 23: «Yo (el apóstol) he recibido de parte del Kyrios lo que os he transmitido, a saber... (sigue la narración de la Cena)». Existe, pues, un estrecho lazo entre la verdadera *paradosis*, el *Kyrios* y el *apóstolos* [16].

Pablo puede atribuir una tan alta dignidad al concepto de *paradosis*, a pesar de que Jesús parecía rechazar cualquier tradición como una obra humana opuesta al precepto de Dios (*Mc* 7, 8), porque, a fin de cuentas, la función del apóstol con respecto a la tradición se refiere y aproxima a la del mismo Kyrios que es Pneuma (*II Cor* 3, 17) [17]. Pablo puede situar al mismo nivel la revelación del camino de Damasco y la tradición apostólica que ha recibido de los demás apóstoles: en ambos casos, el Señor actúa de manera directa [18]. En *Col* 2, 6-8, Pablo distingue entre la tradición legítima acerca de Cristo Jesús, el Señor (παρελάβετε τὸν χριστὸν 'Ιμσούν τὸν κύριον) y la tradición de los hombres (παράδοσις τῶν ἀνθρώπων); se trata de tradiciones gnósticas. Sólo hay, pues, una tradición legítima: la transmitida por los apóstoles y designada por el nombre de «Kyrios» [19].

2) *Los investidos con el don del apostolado*

En los orígenes de la Iglesia, el grupo de los apóstoles no equivale al grupo de los Doce. A los Doce hay que añadir, al menos, Santiago y Pablo. La condición necesaria para ser apóstol es haber «visto» a Cristo resucitado (para formar parte de los Doce, hay que haber vivido, además, con Jesús desde el bautismo de Juan: *Act* 1, 22) [20]. Pero esta condición necesaria no es suficiente: no todos los testigos del Resucitado son apóstoles. Para ser apóstol, es necesario haber recibido una «misión»; dicha misión, en el espíritu de la comunidad primitiva, está vinculada a la aparición de Cristo resucitado hasta tal extremo que, cuando se leen los relatos de la misma, se tiene ciertamente la impresión de que Cristo se aparece a los apóstoles con el fin de confiarles esta misión. La narración de una aparición quizás equivale incluso, en ciertos casos, a la narración de la transferen-

16. Cf. todo el primer capítulo de *La Tradition*, 61, titulado: «La tradition apostolique et le "Seigneur" élevé à la droite de Dieu (*Paradosis* et *Kyrios*)», pp. 11-28.
17. *La Tradition*, 61, p. 27.
18. *La Tradition*, 61, p. 22.
19. *La Tradition*, 61, p. 28.
20. *Saint Pierre*, 59a, p. 195; *La Tradition*, 61, p. 25.

cia en una misión, sin que quepa la necesidad de hablar explícitamente de ella [21].

La antigua confesión de fe, usada por Pablo en *I Cor* 15, 3-7, se contenta con dar la lista de los favorecidos por las apariciones de Cristo resucitado. Primero Cefas, luego los Doce (v. 5). Después, más de quinientos hermanos a la vez (v. 6). Más tarde, Santiago y todos los apóstoles (v. 7). Finalmente, Cristo se aparece a Pablo «como abortón» (v. 7). ¿Quiénes son «todos» los apóstoles? Parece ciertamente que su número desbordará el número de los Doce. Está Santiago, «hermano del Señor», cabeza entonces de la Iglesia de Jerusalén; se le tiene por apóstol como lo sugiere *Gal* 1, 19; «No vi a ningún otro apóstol, como no fuera Santiago, el hermano del Señor» [22]. Junto a Santiago, está también, evidentemente, el mismo Pablo: la aparición suplementaria con que fue favorecido obliga a incluirlo en el grupo de «todos» los apóstoles [23].

Todos los apóstoles han «visto» a Cristo: *I Cor* 15, 7, es formal a este respecto. La comunidad primitiva no concibe que pueda haber un apóstol a quien Jesús no se le haya manifestado después de su resurrección. Si Pablo ha podido añadirse tardíamente al grupo, es debido a que el Señor se le apareció en el camino de Damasco. El apóstol es testigo de la resurrección. Ha visto. La pregunta con que se abre el texto sobre las prerrogativas apostólicas, *I Cor* 9, 1: «¿No soy yo apóstol? ¿No he visto, acaso, a Jesús, nuestro Señor?», trasluce idéntica concepción. Hallamos la misma idea en el comienzo de la epístola a los Gálatas y de la epístola a los Romanos: «Pablo, apóstol, no de parte de los hombres, ni por medio de ningún hombre, sino de parte de Jesucristo y de Dios Padre que lo resucitó de entre los muertos... El cual, habiéndome llamado por su gracia, se ha dignado revelarme su Hijo para que lo anuncie a los paganos...» (*Gal* 1, 1 y 15-16) [24]. «Pablo, apóstol por vocación, escogido para anunciar el Evangelio de Dios... referente a su Hijo... constituido Hijo de Dios... por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor, de quien hemos recibido gracia y apostolado» (*Rom* 1, 1-5). Idéntica concepción en *Act* 10, 41-42.

Sin embargo, no todos los favorecidos con las apariciones de Cristo resucitado son necesariamente apóstoles (por ejemplo, los quinientos hermanos de *I Cor* 15, 6). ¿Qué más se necesita? Los textos son unánimes: son apóstoles quienes recibieron de Cristo resucitado una misión especial [25]. Al leer las narraciones de las apariciones del Resucitado a sus apóstoles (*Mt* 28, 16-20, etc.), se constata que su núcleo está constituido por la misión universal confiada a los apóstoles: he ahí lo que interesaba a la comunidad primitiva. Asimismo, los relatos de la aparición de Cristo a Pablo en los Hechos son relatos de vocación: y cuando el mismo Pablo alude a ellos (*Gal* 1, 16), es porque capta este sentido.

21. *Saint Pierre*, 59a, p. 51.
22. *Saint Pierre*, 59a, p. 195, n. 1 y p. 207, n. 1.
23. *La Tradition*, 61, p. 25. — A Santiago y a Pablo, hay que añadir ciertamente Bernabé, como lo sugiere de manera clara *I Cor* 9, 6: «¿Acaso solamente yo y Bernabé estamos obligados a vivir de nuestro trabajo?», y esto en un contexto donde Pablo reivindica las prerrogativas del apóstol. Pero hay que excluir el caso de Andrónico y de Junia (*Rom* 16, 7), y el de Silvano y Timoteo (*I Tes* 2, 5. 7) y, finalmente, el de Sóstenes y Apolo (*I Cor* 4, 9): confróntese A. VERHEUL, «Kent Sint Paulus buiten "de Twaalf" nog andere apostolen?», en *Stc* (1947), pp. 74-75.
24. *Saint Pierre*, 59a, p. 194.

Los apóstoles, pues, han recibido una misión de Cristo resucitado. Ésta fundamenta el lugar privilegiado que se les reconoce en la Iglesia.

El caso de Pedro merece estudio aparte. Su elección de entre el grupo de los apóstoles se determina por una misión especial recibida del Resucitado, y ya de Jesús en la carne (hacemos aquí caso omiso de la situación privilegiada de Pedro entre los discípulos) [26].

Como indica *Jn* 21, 15-17, Cristo resucitado se apareció a Pedro y le confió una misión especial: «Apacienta mis ovejas» [27]. La comparación con *Jn* 10 nos sugiere que las prerrogativas del Pastor conciernen a la misión y dirección de la Iglesia [28] Pero, Pedro, ¿no ha sido favorecido por una misión especial de Cristo resucitado, la primera de todas, indicando esta prioridad cronológica, a los ojos de la primitiva comunidad, una real primacía otorgada a Pedro? Muy pocos rastros hallamos de esta primera aparición en el Nuevo Testamento: el importante texto de *I Cor* 15, 5, cita a Pedro en primer lugar; hallamos otra alusión en *Lc* 24, 34: «El Señor ha resucitado, y se ha aparecido a Simón», declaran los Once a los discípulos de Emaús. Quizás esta aparición a Pedro constituía el final, perdido, de Marcos [29].

Pero la tarea propiamente apostólica ha sido ya confiada a Pedro por Jesús en la carne (respecto a los demás apóstoles, nada sabemos). La transmisión de poderes narrada en *Mt* 16, 17, 19, aunque haya que enmar-

25. *Saint Pierre*, 59a, pp. 194-195.
26. *Saint Pierre*, 59a, pp. 19-20.
27. *Saint Pierre*, 59a, p. 195.
28. *Saint Pierre*, 59a, pp. 55-56. Al vincular la profecía del martirio de Pedro con la orden de apacentar las ovejas, el autor de *Jn* 21 admite pues, «que la misión confiada a Pedro está *limitada en el tiempo*, o, en otras palabras, que sólo es válida *para el período de formación de la Iglesia*» (p. 56).
29. Cullmann se pregunta si la primera aparición del Señor a Pedro no nos ha sido narrada en el final del evangelio de Marco, que no poseemos ya, y por qué del recuerdo de esta aparición sólo nos quedan o aparecen vestigios: cf. *Saint Pierre*, 59a, pp. 51-55.

carla en el contexto de la Pasión, precede a la muerte de Jesús; asimismo, la recomendación de Jesús, en *Lc* 22, 32: «Confirma a tus hermanos», aunque, en este caso, podría ser indicio de una transpolación en la vida de Jesús hecha por la primitiva comunidad [30].

2. El tiempo de los apóstoles y el tiempo de los obispos

A la luz del Nuevo Testamento, el lazo estrechísimo, que acabamos de mostrar, entre la resurrección de Cristo y la misión apostólica, nos invita a pensar que el grupo de los apóstoles es una entidad muy definida, y que el apelativo no puede aplicarse en manera alguna a sus eventuales «sucesores». Que la misión apostólica haya sido permanente para quienes se beneficiaron de la misma, no obsta para que, a su muerte, la hubieran de devolver como el *schaliah* a quien les envió.

La Escritura no hace sino confirmarlo; para designar a los apóstoles, hace uso de expresiones que subrayan netamente la unicidad de su función. Esta investigación pondrá de relieve la diferencia existente entre el tiempo de los apóstoles y el de los obispos, y permitirá esbozar una respuesta decisiva a la difícil cuestión de la sucesión de Pedro, primero de los apóstoles.

1) *Los apóstoles son el fundamento de la Iglesia, y Pedro es la roca de la misma*

Jesús eligió, entre los hombres de su tiempo, unos testigos autorizados de su resurrección; eso no sucederá ya más [31]. Dichos testigos oculares, únicos, no son sólo los primeros de una serie; la primitiva comunidad los considera como el fundamento del edificio que es la Iglesia. Este fundamento supone una Roca, Pedro, y sobre esta Roca Jesús quiere edificar su Iglesia.

30. *Saint Pierre*, 59a, pp. 49-50.
31. *Saint Pierre*, 59a, p. 195.

Para Pablo y para el autor del Apocalipsis, hay una estrecha relación entre la imagen de la construcción y la función del apóstol. En *Ef* 2, 20, se dice que la Iglesia está edificada sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas [32]. En *Gal* 2, 9, hallamos una imagen muy parecida a la anterior, las «columnas» para designar a Santiago, Cefas y Juan. La Iglesia de Corinto fue fundada por Pablo: «Puse el fundamento, como buen arquitecto. Otro edificó encima» (*I Cor* 3, 10). Pablo puede, pues, intervenir enérgicamente en Corinto; pero no ocurre lo mismo con Roma, cuya Iglesia no ha fundado y a cuyo respecto se muestra más circunspecto «para no edificar sobre los fundamentos de otro» (*Rom* 15, 20). El Apocalipsis de Juan ve los nombres de los doce apóstoles escritos en las «doce bases del muro de la ciudad» (21, 14).

Es posible que todos estos textos sean el comentario más antiguo a las palabras de Jesús en Mateo, 16, 17, y designen a Pedro como la Piedra sobre la que se levanta el edificio [33].

Las figuras piedra y fundamento se utilizan exclusivamente para designar a Pedro y a los Doce [34]; en el centro del fundamento formado por todos los apóstoles, Pedro es la Roca más relevante [35]. La función propia del apóstol es servir de fundamento a la Iglesia; en este aspecto es ciertamente el *schaliah* de Jesús al que se le llama roca o piedra angular (*I Cor* 3, 11; 10, 4; Mt 21, 42; *I Pe* 2, 4 s.). Sólo el apóstol pone el fundamento, en calidad de enviado del *Kyrios*, piedra angular; cualquier construcción ulterior se alzará sobre el fundamento puesto de una vez para siempre.

Intentaremos profundizar la imagen de fundamento [36]. ¿Cómo reposa el edificio de la Iglesia sobre el fundamento de los apóstoles?

Cada período de la historia de la salvación debe su carácter decisivo, su ἐφάπαξ, a su relación exclusiva, «temporal», con el acontecimiento central de la muerte y resurrección de Cristo. El tiempo de la Iglesia nutre su propia consistencia del hecho de hallarse referido al acontecimiento central. ¿Cómo se realiza

32. Subrayemos que Cullmann no dice palabra de los «profetas», que, en *Ef* 2, 20, aparecen en pie de igualdad con los apóstoles.
33. *Saint Pierre*, 59a, p. 195.
34. *Saint Pierre*, 59a, p. 196; *La Tradition*, 61, p. 32.
35. *Saint Pierre*, 59a, p. 196.
36. Las pocas anotaciones que siguen, no se hallan como tales en Cullmann; pero nos han parecido útiles para dejarlo todo bien acabado.

eso? Por los apóstoles, que son los testigos oculares de la resurrección de Cristo: ellos anudan el lazo temporal. Su testimonio autorizado constituye la referencia que fundamenta a la Iglesia y presta consistencia a su ἐφάπας,. Pero, ¿en qué se basa la Iglesia con ello?

Proclamando que Cristo ha resucitado, el apóstol, testigo ocular, se integra en la obra del Espíritu. El testimonio del apóstol no se parece en nada a un sumario; es testimonio de vida, porque el apóstol es ministro del Espíritu, y éste se mueve y obra en la función ejercida por aquél. Esta acción del Espíritu, llevada a cabo por el ministerio del apóstol, pone el fundamento de la Iglesia. El apóstol es el obrero de que se sirve el Espíritu para edificar el cuerpo resucitado de Cristo y constituirlo, aquí abajo, en Iglesia [37].

El testimonio del apóstol es ante todo un acto revelador. Es el hombre de la Palabra; pero no se contenta con notificar a los hombres que Cristo ha resucitado; lo hace, sí, pero en el poder de vida que es el Espíritu. Esta es la razón de que el mismo mensaje opere en el bautismo y en la Eucaristía, porque es sobre todo en los sacramentos en donde el Espíritu edifica el cuerpo de Cristo, la Iglesia. Pero si el testimonio del apóstol opera en los sacramentos, éstos, sin embargo, son obra exclusiva del Espíritu; el apóstol no está implicado en ello como tal. Su función de fundamento se actualiza en la proclamación del mensaje, porque es ministro del mismo.

Puesto que es testigo ocular y ha sido enviado por Cristo, el apóstol es el que une a Cristo y a la Iglesia; de este modo fundamenta a la Iglesia, y nadie más podrá desempeñar ese papel, «por una simple razón cronológica». Puede poner el fundamento porque es el primero, y no hay otro intermediario entre Cristo resucitado y él.

Con la muerte del último testigo ocular acaba el acto revelador. El fundamento ha sido puesto. Jamás podrá ser sustituido por otro cualquiera. Sólo los apóstoles garantizan la continuidad con Cristo. Así pues, su testimonio (y no su persona) es «norma» para todas las generaciones ulteriores: ahí está el ἐφάπαξ de su vocación de apóstoles, su carácter único e intransmisible.

Lo que es verdad para el apóstol en general, lo es, a título especial, para Pedro, la roca más relevante del fundamento.

37. Cf. más arriba, p. 151.

2. *¿Los obispos son o no sucesores de los apóstoles?*

Veamos primero los hechos. ¿Qué dice el Nuevo Testamento sobre una eventual sucesión apostólica? Casi nada; y los rudimentos que deja traslucir muestran precisamente que los apóstoles no eligieron otros apóstoles, sino que simplemente confiaron la dirección subordinada de las comunidades locales que fundaron a los «ancianos» y «obispos». Los apóstoles transmiten a sus sucesores la dirección de las Iglesias locales, no su función apostólica. Los «ancianos» y los «obispos» no les suceden en tanto que apóstoles, sino en un plano completamente diferente. Su función es importante para la Iglesia, pero netamente distinta [38].

Según la narración de los Hechos, Pablo y Bernabé eligieron presbíteros en Lystras, Iconio y Antioquía (14, 23); Pablo, cuando se despide de los «ancianos» de Éfeso, les confía el «rebaño» del que han sido constituidos intendentes y que habrán de proteger principalmente contra los herejes (20, 28-29).

En la epístola a los Gálatas subraya netamente la distinción entre su predicación de apóstol y la de quienes dependen de los apóstoles (1, 1-12): sólo el apóstol ha recibido el Evangelio δι'ἀποκαλύψεως no δι'ἀνθρώπου) (1, 12), por revelación directa, sin intermediarios humanos «dicho de otra manera, sin la cadena de una tradición» [39].

También el apóstol Juan establece claramente la distinción entre los apóstoles y los que creerán por su palabra (*Jn* 17, 20); el texto arroja luz sobre la filiación Cristo-apóstoles-Iglesia posapostólica. Es sabido que el

38. *Saint Pierre*, 59a, p. 197; *La Tradition*, 61, p. 32.
39. *La Tradition*, 61, p. 32.

cuarto evangelio pone de relieve la prolongación de la obra de Cristo encarnado en la Iglesia de los creyentes [40].

Entendámonos. El hecho de que Cullmann no sitúe a los obispos en el mismo rango de los apóstoles no significa que niegue a la Iglesia posapostólica el formar parte integrante de la historia de la salvación; muy al contrario, lo afirma de la manera más radical. El Espíritu Santo opera en el cuerpo de Cristo, la Iglesia, a lo largo de la línea que parte de la resurrección de Cristo. La celebración de la Cena tiene hoy la misma repercusión que en tiempos de los apóstoles. La edificación del cuerpo de Cristo continua durante todo el tiempo de la Iglesia.

La distinción establecida entre el tiempo de los apóstoles y el tiempo posapostólico afecta al plano de la «revelación» y al de los ministros de la Palabra que son los apóstoles y sus «sucesores». Aquí topamos con dos situaciones específicamente diferentes. El acto revelador llevado a cabo por los apóstoles, testigos oculares, goza de una situación absolutamente única; por medio de ellos, la revelación se hace, se constituye. Si puede hablarse de una tradición apostólica, es en el sentido preciso de que la riqueza de la Revelación exige una pluralidad de testimonios apostólicos que sus autores se dan respectivamente. Acabada la Revelación, los «sucesores» sólo tienen que transmitir lo que ha sido una vez por todas y de lo que jamás serán testigos oculares [41].

Así pues, comprendámoslo bien. El Espíritu opera durante el tiempo de la Iglesia, y el Espíritu es Espíritu de verdad [42]. La inspiración, o sea, la revelación de la misma Palabra, prosigue en la Iglesia posapostólica [43]. El magisterio de la misma está asistido por el Espíritu en la transmisión del mensaje apostó-

40. *La Tradition*, 61, p. 33. Cf. más arriba, p. 152.
41. El apóstol es testigo directo de Cristo. El testimonio del obispo es sólo «derivado», ya que no reposa en la revelación directa, privilegio exclusivo del apóstol (*La Tradition*, 61, p. 32).
42. *La Tradition*, 61, p. 37.
43. La afirmación de que la revelación prosigue significa sencillamente que el Espíritu se mueve y obra durante todo el tiempo de la Iglesia, para «actualizar» el testimonio de los apóstoles. No se habla de una «nueva» revelación después de la muerte del último apóstol.

lico; cuida, de una manera particular, del depósito sagrado; tiene algo que decir tocante a los sabios que no son responsables del pueblo de Dios, y debe afirmarlo bastante más de lo que lo ha hecho en el seno de las Iglesias protestantes [44]. Pero, —y ahí está lo importante—, la transmisión del mensaje no es norma como lo es su constitución. La inspiración prosigue en la Iglesia, pero sólo la revelación otorgada a los apóstoles es criterio de la inspiración para las generaciones posteriores. «La función del testimonio apostólico es doble: suscita la inspiración y le sirve de «control», porque, en toda inspiración, se corre el riesgo Iglesia tendrá, pues, el derecho y el deber de proclamar aquello que, examinado a la luz de la norma apostólica, le aparezca como verdad. Así se elabora una tradición eclesiástica que tende que otros espíritus usurpen el lugar del Espíritu Santo. La drá gran valor para la Iglesia (...). Pero sea cual fuere el respeto que la Iglesia debe a la tradición y a su importancia en la elaboración y la comprensión de la doctrina cristiana, jamás dicha tradición tendrá el mismo valor que la norma apostólica, jamás podrá convertirse a sí misma en norma. Una norma lo es precisamente porque no puede prolongarse» [45].

El testimonio apostólico es norma, tiene una autoridad decisiva para las generaciones ulteriores de cristianos porque sólo los apóstoles son testigos oculares —hecho irrepetible—, y en ello estriba una condición esencial para la constitución del mensaje. Declarar, como hacen los católicos, que el magisterio de la Iglesia posapostólica es infalible equivale a afirmar que sus intervenciones comprometen decisivamente a todas las generaciones posteriores, es admitir la prolongación de la norma apostólica lo que es anular la unicidad del apostolado, puesto que un magisterio infalible es un magisterio normal y, entonces, la Iglesia posapostólica sería una instancia superior «para decretar lo que hay que añadir» a la norma, al testimonio apostólico [46].

La posición de Cullmann no pone, pues, en tela de juicio la

44. *La Tradition*, 61, p. 39.
45. *La Tradition*, 61, pp. 37-38.
46. *La Tradition*, 61, p. 37.

permanencia de la acción del Espíritu en su Iglesia, ni tampoco la necesidad de un magisterio; reacciona, sencillamente, contra la pretensión de infalibilidad del magisterio posapostólico. «Es cierto que la Iglesia católica pretende "interpretar", explicitar solamente, el testimonio apostólico con sus decisiones, que constituyen la tradición (reconociendo con ello el carácter único del apostolado). Pero, cuando la interpretación eclesiástica se arroga el mismo valor normativo "para siempre" que la misma norma apostólica, ¿no es una ficción afirmar que se trata sólo de interpretación? ¿Acaso no es propio de una auténtica interpretación el no tener el mismo carácter definitivo que la norma?» [47].

El mensaje apostólico es un «dato», revestido de la autoridad divina en el momento de su constitución, una vez por todas, en los comienzos de la Iglesia. La tarea primordial de la Iglesia posapostólica consiste en transmitir dicho dato sin alterar ni añadir nada. El magisterio posapostólico, asistido por el Espíritu, ha de procurar escrupulosamente, durante todo el tiempo de la Iglesia, que el depósito siga intacto y no se corrompa en manera alguna. Esto no implica la infalibilidad de dicho magisterio. Incluso esta infalibilidad queda excluida, porque, con su carácter normativo, haría coincidir el tiempo posapostólico con el tiempo de los apóstoles, lo que equivale a negar sin más el desarrollo de la historia de la salvación [48]. Es verdad que hay que interpretar el dato apostólico por ser parcialmente ambiguo, debido a los elementos humanos que entran en su composición y porque, a fin de cuentas, hay que traducirlo al lenguaje de cada época. Repitámoslo: la Iglesia debe, en materia de exégesis, pronunciarse en cuanto tal; asistida por el Espíritu, debe adoptar una posición respecto a las interpretaciones propuestas por los exegetas. «Pero, al hacerlo, debe tener en cuenta que cumple un deber para su tiempo y que no lleva a cabo una obra que, como la de los testigos oculares, compromete los siglos futuros de la Iglesia» [49]. La interpretación del magisterio introduce inevitablemente elementos humanos que, en los testigos oculares y sólo en ellos, se reducían al mínimo «inherente a la noción misma de revelación divina hecha al hombre» [50].

47. *La Tradition*, 61, p. 38.
48. Según Cullmann, el catolicismo «salva de un salto el tiempo que separa la aparición de Cristo de la época actual» (*Christ et le temps*, 36a, p. 120).
49. *La Tradition*, 61, p. 39.

Se ha objetado a Cullmann que, en esto, no es fiel a su concepción de los sacramentos, porque rechaza la infabilidad del magisterio de la Iglesia posapostólica a pesar de reconocer la acción presente del Espíritu en los sacramentos [51]. La objeción no tiene ningún valor, dado que no es posible situar en un mismo plano sacramentos y magisterio infalible. Indudablemente el Espíritu opera en los sacramentos, como opera en la transmisión de la revelación, porque es Espíritu de verdad [52]. Podría incluso afirmarse que, en la tradición, se da una actualización de la revelación de manera similar a como, en el sacramento, hay una actualización de la redención. Pero, tratándose de revelación, nos hallamos evidentemente ante una diferencia entre el tiempo apostólico y el posapostólico (en el primero se constituye, en el segundo simplemente se transmite), y no es éste el caso de los sacramentos [53].

3. *El tiempo de los apóstoles es parte integrante del tiempo de la Encarnación*

He aquí una aserción inesperada. Parece indicar con bastante exactitud la posición actual del autor. Esta tesis es el resultado de una evolución del pensamiento de Cullmann, y, como

50. *La Tradition*, 61, p. 39. Además, p. 34, n. 1, Cullmann responde al reproche del padre Danielou por conducirse como teólogo con respecto a la tradición apostólica y como historiador a propósito de la tradición eclesiástica: «Muy al contrario, admitimos que, *en ambos casos*, el Espíritu Santo opera y que, *en ambos casos*, se da el elemento humano inherente a toda tradición y, no obstante, sólo la tradición apostólica es *norma* y ello por una razón teológica». La tradición apostólica es norma, porque es la primera piedra, cronológicamente hablando: este hecho es irrepetible. Esta respuesta de Cullmann nos parece perfectamente acorde con su concepción de la historia de la salvación.
51. J. DANIÉLOU, en su «Réponse à Oscar Cullmann», en *DV*, núm. 24, pp. 114-115.
52. *La Tradition*, 61, pp. 36-37.
53. *La Tradition*, 61, p. 37. Si, desde el punto de vista del Espíritu, la Palabra y el sacramento pueden situarse en un mismo plano, desde el punto de vista del hombre, no ocurre así: el sacramento es exclusivamente obra del Espíritu, en cambio la Palabra necesita de mensajeros que constituyan y, después, transmitan; por ello, la cuestión cronológica entra en juego inevitablemente, y, por lo tanto, entra asimismo el sentido del ministerio en la Iglesia (cf. más adelante, pp. 299-302).

son poco frecuentes los casos de un pensamiento que evoluciona, es útil examinarlo.

La Iglesia apostólica, orientada por el acontecimiento central, se retrotrae inevitablemente al testimonio apostólico, porque no puede construir sino encima del único fundamento puesto por los apóstoles. Hemos visto ya que el mensaje apostólico, de una vez para siempre, es el que ha conectado con el acontecimiento central y, por ello, la ha fundado como Iglesia. Su vida se halla vinculada, en su propia existencia, al testimonio apostólico; dicho vínculo le confiere su consistencia porque, mediante el mismo, puede relacionarse constantemente con el acontecimiento central.

Poco a poco, en la obra de Cullmann, se plasma la idea de que el tiempo de los apóstoles podría integrarse en el mismo acontecimiento central, lo que constituirá, según él, una posición muy tradicional. Efectivamente, hay que situarse en el punto de orientación definitivo, constituido por el acontecimiento central, para captar en qué sentido se desarrolla de hecho esta historia [54]. Ahora bien, el testimonio apostólico ofrece una referencia constante al punto central de orientación y, así, funda la Iglesia. Es lógico, pues, que a partir de la segunda mitad del siglo II, se considerara a toda la época apostólica «como la del acto temporalmente único de la "fundación" de la Iglesia, y que dicha fundación, que *verdaderamente pertenece ya a la época actual, posterior a Pascua,* haya sido concebida, sin embargo, como un acontecimiento del mismo centro. Los apóstoles y los escritos del Nuevo Testamento que se remontan hasta ellos [55] participan, pues, del ἐφάπαξ del acontecimiento central, aunque también es verdad, por otra parte, que pertenecen ya al ἐφάπαξ del tiempo de la Iglesia —aunque en una situación excepcional, en tanto que fundamento de dicho tiempo» [56].

Así se expresa en *Cristo y el tiempo.* Pero en la obra más reciente sobre *La Tradición,* el tiempo de la fundación de la Iglesia es pura y simplemente integrado al acontecimiento central; y, cuando se habla de Iglesia, sin más, hay que sobreentender siempre «Iglesia posapostólica». Veamos los textos: «El tiempo en que se desarrolla la historia de la salvación abarca el pasado, el presente y el futuro. Pero hay un centro que sirve de punto de orientación, de norma, a toda la extensión de esta historia, y ese centro está constituido por lo que llamamos el tiempo de la revelación directa o tiempo de la encarnación. Abarca los años que van desde el nacimiento de Cristo hasta la muerte del último apóstol, es decir, hasta la muerte del último testigo ocular que vio a Jesús resucitado y que recibió de Jesús encarnado, o de Cristo resucitado, la orden directa y única de dar testimonio de lo que vio y oyó. Dicho testimonio puede ser oral o escrito. Todas las fracciones particulares del Tiempo total toman su sentido de esos pocos años que son los de la Revelación (...) Sólo a partir de los acontecimientos de esos años centrales, la fe contempla cómo se desarrolla en sus dos vertientes, hacia atrás y hacia adelante, la historia de la salvación en el seno de la historia profana. Sólo a la luz de dichos años, espera un cabal cumplimiento, de todo lo existente, vinculado a un retorno de Cristo, y, sobre todo, a la luz de estos años cree, en el tiempo presente, en una Iglesia-cuerpo de Cristo por la que el Señor reina actualmente sobre el universo. (...) Es decir, el Tiempo de la Iglesia prolonga el tiempo central, pero no es en absoluto el tiempo central; prolonga el tiempo de Cristo encarnado, pero no es el tiempo de Cristo encarnado y de sus apóstoles-testigos oculares. La Iglesia se levanta sobre el fundamento de los apóstoles, seguirá levantándose sobre dicho fundamento mientras exista, pero no puede ya producir apóstoles en el tiempo presente» [57].

La formulación en *Cristo y el tiempo* era mucho más matizada. El acto de fundación de la Iglesia, se decía, pertenece al tiempo de la Iglesia, pero se hubo de «considerar» necesariamente que formaba aún parte del mismo centro. Y es explicable. Efectivamente, el testimonio apostólico constituye la Revelación,

54. *Christ et le temps,* 36a, p. 121.
55. Cf. más adelante, pp. 207-210.
56. *Christ et le temps,* 36a, pp. 121-122.

57. *La Tradition,* 61, pp. 30-31.

en el poder del Kyrios-Pneuma. Ahora bien, puede concebirse ese testimonio apostólico de dos maneras: en su contenido, o en su forma de testimonio mismo. El contenido, el acontecimiento central, es Jesucristo muerto y resucitado por nosotros; en esta perspectiva, el testimonio apostólico forma parte evidentemente del acontecimiento central. Pero el testimonio, como tal, es la *referencia* necesaria al acontecimiento central, aquello por lo que la Iglesia exista como Iglesia; por lo tanto, el acto temporalmente único de la fundación de la Iglesia, es decir, el testimonio apostólico, no es parte integrante del tiempo de la encarnación, sino del tiempo de la Iglesia; sin él, la Iglesia permanecería la margen de la referencia concreta que la constituye como Iglesia, y que es precisamente el testimonio apostólico, dato permanente durante todo el tiempo de la Iglesia.

Integrando pura y simplemente el tiempo de los apóstoles en el tiempo central, y distinguiendo el tiempo de los apóstoles del de la Iglesia, se minimiza a la Iglesia, se la identifica con las generaciones posapostólicas (¿por qué?), se la somete a un fundamento que no sería el suyo. En pocas palabras, a la postre la primera piedra de la edificación no formaría ya parte del mismo edificio.

Claro está que, integrados así en el tiempo central, los apóstoles son auroleados, y su función aparece entonces aún más intransmisible. Pero esta operación no es muy feliz, que digamos. Complica singularmente los datos de la historia de la salvación: por ejemplo, el Kyrios es quien obra en la Revelación, transmitida por los apóstoles, pero entonces la función del Kyrios concierne al tiempo de la Iglesia y no al de la encarnación. Por otra parte, se da al adversario un pretexto demasiado fácil para criticar, sin inventario alguno, el conjunto del pensamiento.

4) *La cuestión de Pedro y de sus sucesores* [58]

No hay por qué admirarse de que Cullmann haya afrontado la cuestión de Pedro. El conjunto de su concepción eclesiológica,

58. La cuestión de Pedro es el objeto de una de las principales obras de Cullmann, *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr, Histoire et théologie*, 59a (París-Neuchâtel, 1952). Lo

el hiato establecido para el tiempo de los apóstoles, que no niega, sin embargo, la continuación de la obra del Espíritu durante el tiempo de la Iglesia, debían llevarle a abordar la cuestión de Pedro como lo ha hecho. El *Saint Pierre* no sorprende a quien se haya familiarizado con el pensamiento del autor y, como se ha dicho ya algunas veces [59], *Cristo y el tiempo* y muchos estudios de detalle pronunciaban con bastante exactitud las perspectivas del *Saint Pierre*. Hemos situado aquí la cuestión de Pedro, porque nos parece que es oportuno en este momento preciso de nuestra reflexión.

El *Saint Pierre* se compone de dos partes distintas: una histórica y otra exegética y teológica.

La historia de Pedro, tal como aparece en las fuentes literarias y arqueológicas puede resumirse como sigue: según testimonio de los sinópticos (y, en un sentido no tan exclusivo, del evangelio de Juan), Pedro-discípulo ocupó en el grupo de los discípulos una posición de preeminencia, debido a sus cualidades personales y la elección de Jesús. Éste le designa con el nombre de «Roca» y explica, un día, esta denominación por su intención de fundar su Iglesia sobre esta Roca (*Mt* 16, 17-19). Muerto Cristo y como primer testigo de la resurrección, dirige durante algunos años la Iglesia de Jerusalén, es después jefe de la misión judeocristiana, dejando a Santiago la dirección de la Iglesia universal. En su calidad de jefe de la misión judeocristiana, y como consecuencia quizá de las dificultades surgidas entre la fracción judeocristiana y la paganocristiana de la capital, llega a Roma en una fecha indeterminada pero que no pudo ser muy anterior a su fin. Muere mártir en esta ciudad, durante el mandato de Nerón, después de haber ejercido en ella su actividad durante muy poco tiempo [60].

esencial ha pasado a los artículos «πέτρα», «πέτρος», de *TWNT*, t. V, pp. 94-112; en ellos se hace ya mención de algunas reacciones católicas ante el *Saint Pierre*. Cullmann tenía la intención de dedicar su libro a sus amigos católicos romanos. No lo hizo a fin de evitar cualquier malentendido, y porque la última parte del libro, consagrada a la sucesión de Pedro, no podía evidentemente recibir la aprobación de la Iglesia católica («Préface», p. 7). Son innumerables las recensiones del *Saint Pierre*, pero muy pocas aportan algún elemento de diálogo, porque sus autores no gozaron de la posibilidad de situar la obra en el contexto general del pensamiento cullmanniano.

59. Resulta sintomática la comparación de las recensiones, redactadas por los mismos autores, de *Christ et le temps* y del *Saint Pierre*. El elogio, a veces sin reservas, hecho a *Christ et le temps* implicaba, nos parece, la aceptación de las principales tesis del *Saint Pierre*.

60. *Saint Pierre*, 59a, pp. 13-137 (véase el resumen de la p. 137, tomado aquí casi textualmente, aunque ligeramente retocado).

El estudio exegético del *logion* de *Mt* 16, 17-19, que llena cincuenta páginas del libro, acaba con las siguientes conclusiones: la palabra de Jesús es ciertamente auténtica, pero no pertenece al fragmento en que la ha situado Mateo; queda mejor integrada en la narración de la Pasión, relacionada sin duda con las negaciones de Pedro. Lo que no altera sustancialmente la explicación de conjunto que se nos ofrece. Jesús promete a Pedro que edificará sobre él (sobre su persona) la Iglesia, o sea, el pueblo «terrestre» de Dios, anticipación del reino de Dios, y que le otorgará la dirección del mismo, tanto del aspecto misionero como de la organización interna. Advirtamos que la perspectiva es temporal y afecta al período presente [61]. Indudablemente Jesús no piensa de momento, como en *Jn* 21, 15-17, sino en la época de Pedro. Pero supuesto que entonces viera en lontananza, y con toda la intención, que la edificación de la Iglesia proseguiría después de la muerte de Pedro, lo que Jesús dice de Pedro como Roca, sólo a él puede aplicársele: Simón, la Roca, és de una vez para siempre el fundamento terrestre de la *ekklêsia* que habrá de edificarse, la primera piedra sobre la que descansarán todas las demás [62].

Finalmente, Cullmann examina el problema propiamente dogmático, planteado por la aplicación de *Mt* 16, 17-19 a la Iglesia posterior. Deduce las conclusiones siguientes: «*Pedro es Roca en tanto que apóstol*», en el sentido de que forma parte del fundamento de la Iglesia, puesto en los inicios de su edificación. Sobre este fundamento apostólico Cristo edificará su Iglesia de generación en generación; y, entre los apóstoles, Pedro es el primero. Pedro es asimismo jefe de la Iglesia primitiva de Jerusalén lo que tiene de por sí un significado eminentemente temporal; su importancia decisiva en el marco de la historia de la salvación, estriba en el hecho de que «Pedro llevó la dirección de la Iglesia desde sus comienzos». Se puede pretender deducir además, de *Mt* 16, 17-19, que, incluso después de Pedro, la Iglesia necesitará de una dirección suprema, encargada de la administración de las llaves y del poder de atar y desatar, es decir, encargada de la misión y de la organización interna. Pero tal deducción no puede establecerse cuando se trata de «reservar esta función a los futuros detentores de una sede episcopal particular». Ni la Escritura ni la historia de la Iglesia antigua justifican un principio semejante de sucesión. En realidad, la dirección de la Iglesia universal no puede depender en absoluto de una regla de sucesión que fuera privilegio de una sede episcopal [63].

Este breve resumen, demasiado sucinto sin duda alguna, entresacado, en lo más esencial, del mismo Cullmann, nos posibilitará proseguir el hilo de nuestra reflexión y examinar sistemáticamente cómo nuestro autor se plantea la cuestión de Pedro y de sus sucesores.

61. *Saint Pierre*, 59a, pp. 174-178 y 180-182.
62. *Saint Pierre*, 59a, pp. 143-191 (véase el resumen en las pp. 190-191).
63. *Saint Pierre*, 59a, pp. 192-214 (véase el resumen en las pp. 213-214).

Pedro es, ante todo, «apóstol»; su función, como la de los restantes apóstoles, es intransmisible, porque forma parte integrante del fundamento, y el fundamento sólo se pone una vez, en los inicios de la construcción. La metáfora de la Roca es del mismo orden que la de fundamento [64]; el texto de *Mt* 16, 17-19 indica sobradamente que la Roca es la primera piedra de la edificación de la Iglesia terrestre. Como Roca, Pedro es el primero de los apóstoles; por ser el primer testigo de la resurrección, es la piedra básica del fundamento apostólico, «cronológicamente» la primera piedra del mismo. Es evidente, pues, que, en *Mt* 16, 17-19, Jesús se dirige a Pedro, sin excluir por ello —ya hasta quizá lo pensó positivamente— que se requirieran jefes de la Iglesia para la época posterior [65]. Hasta aquí, no nos dice nada nuevo: es la aplicación a Pedro de lo que ya sabíamos sobre la unicidad del apostolado. Pero representa ya un viraje considerable con respecto al protestantismo que sólo ve en la fe de Pedro, y no en su persona, la roca sobre la que Jesús quiere que se edifique su Iglesia [66].

En segundo lugar, Pedro «asumió la dirección de la Iglesia desde sus comienzos». El hecho es incontestable: Pedro-discípulo, portavoz del grupo, se convierte, como apóstol, en el vicario de Jesús, y asumió la dirección de la Iglesia primitiva; en este punto, el testimonio de los doce primeros capítulos de los Hechos es absolutamente irrecusable, como lo es en las epístolas de Pablo, particularmente la dirigida a los Gálatas. Situado a la cabeza de la Iglesia desde sus inicios, Pedro desempeña una función apostólica [67]. Esta dirección está implícita en la colocación del fundamento: comporta el poder de las llaves, que mira particularmente a la misión, y el poder de atar y desatar, referido a la direccción interna de la Iglesia. Pedro ha recibido ambos poderes. Pero nunca hay que perder de vista que la palabra

64. *Saint Pierre*, 59a, p. 188.
65. *Saint Pierre*, 59a, pp. 186-188.
66. *Saint Pierre*, 59a, pp. 186-188.
67. *Saint Pierre*, 59a, p. 201.

sobre la roca domina toda la promesa. Que la dirección de la Iglesia primitiva forma parte de la colocación del fundamento, eso muestra bien a las claras que el apóstol-roca es fundamento de la construcción «en sentido cronológico»; es necesario que sea concretamente la primera piedra sobre la que se alzará inmediatamente el edificio.

He aquí una prueba decisiva: Pedro no dirigió de hecho la Iglesia-madre sino únicamente durante los primeros tiempos, cediendo después la dirección a Santiago.

Las indicaciones, que nos ofrecen los libros de los Hechos y las epístolas de Pablo, sobre la función que Pedro desempeñó efectivamente en la Iglesia primitiva, nos invitan a pensar que «Pedro sólo dirigió la Iglesia-madre —y únicamente durante los primeros tiempos—. En efecto, apenas puesto el fundamento de este ministerio de dirección lo cederá. Otro personaje, Santiago, lo asumirá en Jerusalén, en tanto que Pedro se consagrará enteramente a su obra misionera, en la que estará «subordinado a Santiago» [68].

«Esta ulterior subordinación de Pedro a Santiago es, a todas luces, un hecho importante. Nos advierte, ante todo, que, si Pedro dirigió la Iglesia, esta actividad del apóstol no tiene otro sentido para nosotros que el de ser «un punto de partida». A partir del día en que Pedro se consagra enteramente a la labor misionero, Santiago es en realidad la cabeza suprema de la Iglesia» [69].

La ulterior subordinación de Pedro a Santiago es un hecho importante, porque se integra perfectamente en la concepción cullmanniana de la historia de la salvación. El fundamento de la Iglesia es el primer acontecimiento de su edificación y, por lo tanto, es esencial que la dirección de la primera Iglesia sea ase-

68. Advirtamos que Cullmann descubre una confirmación de la subordinación de Pedro a Santiago en el recuerdo que nos ha legado el judeocristianismo, poseído por el celo de las tradiciones antiguas; cita a Hegesipo, las Pseudo-clementinas (favorables, sin embargo, a Pedro) (*Saint Pierre*, 59a, p. 202). Las críticas hechas a Cullmann no han dejado de subrayar hasta qué punto estos documentos tardíos son discutibles, históricamente hablando. Algunos concluyeron, algo precipitadamente, que todo el sistema de Cullmann vacilaba desde entonces. Por nuestra parte, creemos que las conclusiones esenciales del *Saint Pierre* se aguantan, aunque Pedro no haya transmitido su primado a Santiago (cf. más adelante, página 306). Sea como sea, las únicas indicaciones de los Hechos y de las epístolas de Pablo plantean, a propósito de las relaciones entre Pedro y Santiago, una cuestión que no puede sin más eludirse. (Cf. *Saint Pierre*, 59a, pp. 35-45.)

69. *Saint Pierre*, 59a, p. 202.

gurada enteramente por Pedro, la Roca [70]. Pero, puesto que el ministerio de cabeza de la Iglesia tiene un carácter permanente que no posee el ministerio de apóstol [71], no hay dificultad alguna en que Pedro transfiera su primado a otro, Santiago.

Aún queda una tercera cuestión, la de la «sucesión» de Pedro en su función de cabeza de la Iglesia. Ésta sentirá siempre la necesidad de jefes, de los que Pedro es modelo y prototipo [72].

Que la Iglesia posterior tenga necesidad de jefes, no es ninguna razón, como creen los católicos, para incluir sucesores en la persona de Pedro-Roca cuando Jesús se le dirije en *Mt* 16, 17-19. «Este error nos parece implicado en un desconocimiento de la orientación fundamental del pensamiento del Nuevo Testamento. Lo que caracteriza al pensamiento de Jesús, como a todo el pensamiento bíblico, es que, contrariamente al helenismo, aceptan "el enraizamiento de la realidad permanente en el acontecimiento único". Un acontecimiento histórico único es considerado como acontecimiento de salvación, es decir que, no siendo posible su repetición, "establece" una situación permanente que vive siempre del mismo. Esta paradoja está basada en las palabras que Jesús pronunció referentes al futuro; halla su expresión clásica en la metáfora de la roca y de la construcción "ulterior". En este sentido, hay que considerar todo acontecimiento apostólico, comprendido en él el poder de atar y desatar prometido a Pedro, como "acontecimiento fundador" integrado en el acontecimiento único —el de la encarnación de Cristo, casi podríamos decir» [73]. Nos ha parecido que debíamos citar este texto importante para mostrar al lector, una vez más, hasta qué punto la posición adoptada por Cullmann, tocante a la sucesión de Pedro, se inscribe perfectamente en el marco de su tesis esencial sobre la historia de la salvación. Si suscriben las conclusiones de *Cristo y el tiempo*, es obligado admitir las afirmaciones esenciales del *Saint Pierre*.

70. *Saint Pierre*, 59a, pp. 201-202.
71. *Saint Pierre*, 59a, p. 204.
72. *Saint Pierre*, 59a, p. 204.
73. *Saint Pierre*, 59a, p. 190 (y la n. 1).

Pero la pretensión de la Iglesia católica es mucho más concreta aún: afirma, así lo entiende Cullmann, que la regla de sucesión de Pedro está vinculada a una sede episcopal particular, la de Roma. Dicho principio de sucesión se basaría en la exégesis y la historia: «Lo que es decisivo, para la Iglesia romana —aparte el hecho de *Mt* 16, 17 que se refiera a los sucesores—, es 1) que Pedro haya sido obispo de una Iglesia particular, la de Roma; y 2) que dicha Iglesia haya desempeñado de hecho un papel «*dirigente*» a lo largo de la historia del cristianismo» [74]. Se invocaría así la actuación de un mecanismo casi automático: Pedro habría transferido de Jerusalén a Roma el primado de la Iglesia universal; hubiera ejercido su primado en calidad de obispo de Roma, y, después de él, todos los obispos de Roma, sus sucesores. ¿Qué pensar de esta pretensión?

El argumento del papel histórico efectivo, desempeñado por la Iglesia romana en la época posapostólica y a lo largo de los siglos que la siguieron, no prueba nada por «dos razones». La primera, por «que no se puede deducir legítimamente un derecho divino válido para todos los tiempos, *cuando no hay nada que permita creer que ese papel se remonte a la época apostólica*» [75]. Es exacto que la Iglesia romana adquirió poco a poco una posición de preeminencia, pero eso no prueba que una evolución de ese género dimane de *Mt* 16, 17-19 y constituya para el futuro un derecho divino. Además, «*hasta principios del siglo tercero*, ningún obispo de Roma soñó con aplicarse a sí mismo el texto de *Mt* 16, 17-19 en la acepción de una dirección de la Iglesia entera» [76]. Y, en el caso del primado romano, no es factible invocar la función reveladora de la tradición posapostólica, dado que «la afirmación del primado romano es la única garantía de toda la tradición católica romana» [77]. Sería un círculo vicioso.

La segunda razón consiste en que, si bien es verdad que

74. *Saint Pierre*, 59a, p. 204.
75. *Saint Pierre*, 59a, p. 212.
76. *Saint Pierre*, 59a, p. 209.
77. *Saint Pierre*, 59a, p. 210.

la Iglesia es una entidad «visible» y que prosigue en la tierra la obra de Cristo —es inútil repetir aquí por qué—, si es verdad además que la promesa hecha a Pedro por Jesús se realizó visiblemente en Jerusalén, en los días que siguieron a la resurrección, «no se deduce de ello que Roma tenga el derecho de proclamarse la única Iglesia visible "legítima", so pretexto de que, a partir de una fecha determinada y durante un número limitado de siglos, ha poseído de hecho una primacía. Cierto, que esta primacía tiene su sentido en la historia de la salvación tal como se desarrolla durante el tiempo de la Iglesia. Pero no basta con creer en la visibilidad de la Iglesia en la que Cristo prosigue su obra para que la preeminencia romana tenga un fundamento en la promesa de Jesús a Pedro, y para que únicamente el detentor de esta sede episcopal pueda ser llamado indefinidamente cabeza de la Iglesia universal» [78]. Para reconocer la Iglesia que Cristo sigue edificando sobre Pedro, la roca, el Nuevo Testamento propone otros criterios que no son la íntima vinculación con una sede episcopal particular; Cullmann espera poder explicarse acerca de esto en tiempo no lejano [79]. Parece, sin embargo, que, según él, el criterio de la Iglesia no implica en absoluto un centro único. «Tanto en la época posapostólica como en la precedente, hubo, aparte de Roma, otros centros de la Iglesia visible; aún los hay en nuestros días y continuarán existiendo sin duda, llámense Antioquía, Corinto o Éfeso, Alejandría o Constantinopla, Witenberg, Cantorbéry o Génova, Stockholm o Amsterdam. El poder que de hecho han ejercido o ejercen no prueba en absoluto que tengan derecho alguno a pretender ser, «sólo» ellos, beneficiarios de la sucesión de Pedro, primera cabeza de la Iglesia universal, constituida por el mismo Jesús. En realidad, sólo uno de esos centros ha proclamado una pretensión de ese género, si bien este hecho no prueba nada» [80].

Pero, una vez demostrado que no puede deducirse regla alguna de sucesión, etiquetada de derecho divino, de entre los

78. *Saint Pierre*, 59a, pp. 209, 213.
79. *Saint Pierre*, 59a, pp. 211-212.
80. *Saint Pierre*, 59a, p. 212, n. 1.

acontecimientos acaecidos en la historia de la Iglesia durante el período «posapostólico», Cullmann se pregunta todavía si la pretensión romana a ser la detentora exclusiva de la sucesión de Pedro en la dirección suprema de la Iglesia universal puede justificarse en el tiempo de la «fundación» de la Iglesia, sola y única norma para las generaciones ulteriores.

Porque, advirtámoslo, la pretensión romana a la dirección de la Iglesia universal (lo que no incluye, como sabemos, la pretensión a la infalibilidad) estaría justificada, si Jesús hubiera tenido expresamente en cuenta una sucesión vinculada a una sede episcopal cuando pronunció las palabras de *Mt* 16, 17-19 o, al menos, si la historia de Pedro incluyera la transferencia definitiva, de Jerusalén a Roma, de la *cathedra* de la Iglesia universal. Si fuera así, Roma hubiera sido centro de la Iglesia universal en la época apostólica, es decir, «en ese punto medio de todos los tiempos, normativo para todo cristiano» [81].

De hecho, ni la Escritura, ni la historia de la Iglesia primitiva y de Pedro en particular, son susceptibles de inferir un primado romano de derecho divino. Por lo que toca a la Escritura, la exégesis profunda de *Mt* 16, 17-19 muestra que la palabra de Jesús «no encierra ni la más mínima alusión al hecho de que una sucesión en la dirección de "la Iglesia universal" haya de ser reservada a "una Iglesia particular"» [82]. ¿Qué nos dice la historia del cristianismo primitivo? Si bien es históricamente muy probable que Pedro fuera a Roma hacia el fin de su vida y que sufriera allí el martirio, resulta evidente, por el contrario, que «el apóstol Pedro no instaló jamás un obispo como cabeza de la "Iglesia universal" y, menos aún, "ninguna Iglesia local, excepción hecha de Jesucristo", fue la sede de la autoridad del apóstol sobre toda la Iglesia. *Y lo que es más, aunque, después de haber dejado la dirección de la Iglesia de Jerusalén, Pedro, en su calidad de misionero apostólico, aseguró temporalmente la dirección de otras Iglesias locales y de ninguna manera la Iglesia universal. Únicamente, durante su residencia en Jerusalén, fue*

81. *Saint Pierre*, 59a, p. 212.
82. *Saint Pierre*, 59a, p. 205.

cabeza de la Iglesia universal» [83]. Pero, Jerusalén no es tampoco el vehículo permanente de una sucesión en la dirección de la Iglesia universal: en primer lugar, porque parece que no se ha establecido ningún principio de sucesión en ese momento; en segundo lugar, porque la autoridad de Santiago le venía, no de Pedro, sino de sus relaciones directas con Jesús [84]. El hecho de que Santiago presidiera desde Jerusalén la Iglesia universal, después de la partida de Pedro, no implica en absoluto una regla de sucesión vinculada a la sede particular de Jerusalén [85].

Por lo demás, aun suponiendo que Pedro hubiera transferido el primado de Jerusalén a Roma (eventualmente, sin ir él mismo [86], eso no implica que haya instalado jamás un obispo como jefe de la Iglesia universal y que haya vinculado su sucesión a una sede particular. Se trata sólo de una pura suposición que invalida notoriamente la historia del cristianismo primitivo.

3. La función de la Escritura en el tiempo de la Iglesia

Hay que profundizar el privilegio único del tiempo de los apóstoles con respecto al tiempo de los obispos, para poder abordar correctamente la cuestión del lugar que ocupa la Escritura en la edificación de la Iglesia. Veremos cómo Cullmann concluye «necesariamente» en la Sagrada Escritura, porque sólo ella hace posible que el testimonio apostólico sea concretamente la norma decisiva para todas las generaciones ulteriores. La historia de la Iglesia del siglo II confirmará estas conclusiones.

1) *La Escritura hace del testimonio apostólico un dato permanente para el tiempo de la Iglesia*

La función del testimonio apostólico ha consistido en transmitir la Revelación de una manera «inmediata». El apostolado

83. *Saint Pierre*, 59a, p. 206.
84. *Saint Pierre*, 59a, p. 206.
85. *Saint Pierre*, 59a, p. 207.
86. Según Cullmann, esta sería la posición-límite de algunos teólogos católicos, para quienes lo esencial sería el *hecho* de que los obispos de Roma son sucesores de Pedro y no la manera cómo lo son (*Saint Pierre*, 59a, p. 208). Ahora bien, sigue nuestro autor, imaginar

debe conservar esta misma función en la Iglesia de hoy. La Iglesia posapostólica no existe como Iglesia sino en la medida en que se apoya en el testimonio de los apóstoles, porque en él encuentra esta referencia viviente con el acontecimiento central que le presta su existencia como Iglesia.

Pero, ¿cómo se realiza la «presencia real de los apóstoles» [87] en la Iglesia de todos los tiempos? En las Escrituras podemos descubrirlo. La transmisión por escrito del testimonio apostólico se nos presenta como un hecho trascendental para la historia de la salvación. Ciertamente, la palabra misma de los apóstoles no puede ya confundirse con la revelación objetiva, con la misma palabra divina, porque el lenguaje del hombre no sería un vehículo adecuado de la palabra de Dios. Pero, además, a medida que nos alejamos del tiempo apostólico, elementos ajenos a su mensaje se interfieren inevitablemente en la tradición apostólica oral. Necesitamos una norma «escrita». Sin los escritos de los apóstoles, ¿cómo lograr que otros elementos humanos no se entremezclen con el tiempo en el testimonio aportado por ellos? Se comprende que la transposición escrita del testimonio apostólico deba considerarse como «uno de los hechos esenciales de la Encarnación» [88], porque salvaguarda la unicidad del ministerio apostólico para todo el tiempo de la Iglesia. Por eso, hay que asimilar tradición apostólica y escritos del Nuevo Testamento y distinguir ambas de la tradición posapostólica, poscanónica [89].

Percibimos los términos en que nos viene planteado el problema: «Escritura-Tradición». La Escritura es la transcripción del testimonio oral de los apóstoles. Dicho testimonio es normativo, y esta cualificación vale naturalmente para toda la Escritura, y sólo para ella, porque únicamente la transposición por escrito podía avalar la no intervención de nuevos elementos humanos en la transmisión del testimonio apostólico. La Tradición, con respecto a la Escritura, son las instituciones y escritos que relevan el testimonio posapostólico. Esta Tradición no es normativa, entendiendo con ello que, junto con el Espíritu, que opera tanto en la Tradición como en la Escritura, hay otros espíritus vinculados al testimonio «derivado» de los obispos. «Afirmar que la inspiración debe ser controlada, no significa negarla en absoluto. Pero añadimos: no se niega el magisterio de la Iglesia cuando afirmamos que necesita ser controlado: controlado por la palabra de los apóstoles. *El Espíritu Santo interpreta la Escritura, pero, a su vez, es controlado por ella*» [90].

que la sucesión de Pedro haya podido pasar a los obispos de Roma sin que Pedro hubiera ido a ella es «abandonar radicalmente todo recurso a la vida del Pedro histórico» (*Ibid.*).

87. *La Tradition*, 61, p. 36. En la concepción cullmanniana, los apóstoles se hacen presentes por su obra. El problema estriba en saber cómo no es accesible hoy su testimonio.

88. *La Tradition*, 61, p. 42. A este respecto, véanse nuestras observaciones, más arriba, pp. 195-198.

89. *La Tradition*, 61. — El término «tradición» no es tomado nunca en el sentido activo de transmisión.

Así pues, cuando se habla de una prevalencia de la Escritura sobre la Tradición, se sobreentiende que se trata de la tradición posapostólica. Porque sabemos que la tradición apostólica oral precede a su transmisión por escrito. El problema de las relaciones entre Escritura y Tradición es idéntico al de las relaciones entre tradición apostólica y tradición posapostólica, o, si se prefiere, al de la relación teológica entre el tiempo apostólico y el tiempo de la Iglesia [91]. En el plano cristiano, hay, pues, tradición y tradición. «Hay una tradición apostólica que es normativa porque reposa en los testigos oculares elegidos por Dios y a quienes Cristo habla directamente, y hay una tradición posapostólica que es un soporte precioso para la comprensión de la palabra divina, a condición precisamente de que no la consideremos como norma. Si bien hay que aceptar humildemente las "directivas exegéticas y dogmáticas" de la Iglesia y de sus doctores, debemos estar prestos a emplazarlos abiertamente ante el testimonio apostólico, como los mismos apóstoles se hallaron cara a cara ante la misma revelación divina (*Gal* 1, 12), sin la mediación de ninguna interpretación» [92].

La Escritura, debido al papel que desempeña a lo largo del tiempo de la Iglesia, no puede ser motejada de «letra muerta», porque el testimonio escrito de los apóstoles sigue siendo «el

90. *La Tradition*, 61, p. 40.

91. *La Tradition*, 61, p. 29.

92. *La Tradition*, 61, p. 40, **también pp. 35, 51.**

elemento vital que nos encara siempre y constantemente con Cristo»[93]. «El Espíritu Santo sitúa al lector creyente de estos libros ante Cristo»[94]. El Kyrios-Pneuma, presente en el testimonio apostólico, lo está asimismo en su fijación por escrito durante todo el tiempo de la Iglesia: vemos cómo la colocación del fundamento puede crear una situación permanente para la vida de la Iglesia[95]. La Escritura es con toda verdad «la actualización del testimonio de los apóstoles»[96]. Así pues, cae por su propio peso la objeción de los católicos, según la cual unos libros no podrían situarnos hoy en presencia de Cristo. Como los sacramentos, pero de acuerdo con su función específica, la palabra de la Escritura es el lugar donde, hoy, se mueve y obra el Espíritu en la Iglesia de Cristo.

2) *Confirmación histórica de la fijación del Canon*

Las circunstancias, en las que la Iglesia del siglo II estableció el Canon de las Escrituras, traslucen su intención de otorgar un valor normativo sólo a la tradición apostólica en su forma escrita, y de distinguirla netamente de cualquier tradición ulterior.

¿Cuál era, hacia el 150, la situación de la transmisión de la Revelación?

Ante todo, existe aún una «tradición oral». Papías nos habla de ella; nos dice incluso que le presta mayor importancia que a los escritos. Felizmente, no se contenta con una declaración de principio, sino que nos ofrece algunos ejemplos de esta voz viviente. Excelentes ejemplos, que bastan ampliamente para con-

93. *La Tradition*, 61, p. 35. — Es notable que casi todas las adiciones al texto primitivo, «Écriture et Tradition», 60, aparecido en *DV*, afectan a esta «experiencia de la presencia de Cristo» que nos llega por el Libro.
94. *La Tradition*, 61, p. 35.
95. Cf. más arriba, p. 204.
96. *La Tradition*, 61, p. 54. «La Escritura es la actualización del testimonio de los apóstoles, como los sacramentos lo son de la obra redentora de Cristo. La palabra divina y los sacramentos; los dos grandes milagros presentes entre nosotros, hoy, en la Iglesia de Cristo» (*Ibid.*, p. 54). Finalmente, no es el magisterio y los sacramentos lo que es comparable, sino el Libro y los sacramentos; la diferencia estriba en que el Libro exige ser interpretado, pero, como hemos visto, esta función de interpretación no es normativa.

vencernos del estado legendario de esa tradición oral. Junto a Papías, hallamos en la misma época los primeros evangelios apócrifos que recogen, también, tradiciones orales: el niño Jesús fabrica pajaritos vivos, lleva agua en su delantal, mata milagrosamente a unos compañeros que le importunaban, etc. Basta leer estos evangelios para cerciorarse de hasta qué punto la tradición oral, en la Iglesia, «no ofrecía ya ninguna garantía de verdad, incluso cuando invocaba su continuidad por una cadena de transmisión»[97]. En los círculos gnósticos, se preferían también tradiciones orales secretas, transmitidas de boca en boca, y cadenas de transmisión que remontaban a los apóstoles.

Al lado de la tradición oral, existe una ingente cantidad de «escritos», según parece. Aún no se habían clasificado los escritos apostólicos mediante un acto oficial de la Iglesia, y muchísimos otros pululaban al lado de los primeros, todos ellos más o menos ortodoxos, con un poco o mucho de leyenda. Gozaban también de autoridad los libros del Antiguo Testamento, aunque había quienes los rechazaban.

En pocas palabras, se saca la impresión de una amalgama colosal de escritos y tradiciones orales de desigual valor, que se escudaban con demasiada frecuencia tras la autoridad apostólica. Había que tamizar todo ello urgentemente: la Iglesia lo hizo al establecer el Canon de las Escrituras, al menos el principio de un Canon, y eso era lo que importaba.

Efectivamente, ¿qué ocurre cuando la misma Iglesia fija el principio de un Canon? Admite con ello que la tradición no es ya un criterio de verdad, una norma, admite que hay que someterla al control de la tradición apostólica. Pone aparte la tradición que la ha constituido a sí misma, a la Iglesia, y que está codificada en las Sagradas Escrituras, declarándola como el criterio superior al que hay que someter en adelante cualquier tradición que ella misma, la Iglesia, elabore. «Fijar un Canon equivale a reconocer: de aquí en adelante, nuestra tradición eclesiástica debe ser controlada; y lo será —con la asistencia del Espíritu Santo— mediante la tradición apostólica, fijada por escrito; ya

97. *La Tradition*, 61, p. 44.

empezamos a dejar atrás el tiempo de los apóstoles y, "sin una norma escrita superior", no podemos conservar la pureza de la tradición; se está ya demasiado lejos para poder evitar que se produzcan ligeras deformaciones legendarias u otras cualesquiera, y se vayan transmitiendo y amplificando. Pero esto comportaba además, que la tradición que había que considerar como la única apostólica debía "delimitarse". Porque todos los gnósticos invocaban tradiciones secretas, no escritas, pretendidamente apostólicas. Fijar un Canon era afirmar: desde ahora renunciamos a considerar como normativas a las restantes tradiciones, no fijadas por escrito, por los apóstoles. Pueden existir, es verdad, otras tradiciones apostólicas auténticas, pero consideramos como "norma" apostólica únicamente lo que consta por escrito en estos libros, porque constatamos que, admitiendo en calidad de norma otras tradiciones orales no escritas por los apóstoles, se nos va de las manos el criterio para juzgar la consistencia de la pretensión a la apostolicidad por parte de numerosas tradiciones en boga. Decir que los escritos reunidos en un Canon han de ser tenidos como "norma", es afirmar que debe considerárseles como "suficientes". El magisterio de la Iglesia no ha abdicado llevando a cabo este acto supremo de la fijación del Canon, pero ha hecho depender su futura actividad de una norma superior» [98].

Hemos transcrito este texto debido a su importancia. Cullman halla en la historia de la Iglesia una amplia confirmación de la teología neotestamentaria referente a la unicidad del apostolado. Los apóstoles no han sido los únicos en defender el carácter único e intransmisible de su función apostólica y de su testimonio ocular. La misma Iglesia ha aceptado este hecho, poco después de la muerte del último apóstol, fijando el Canon de las Escrituras. Seleccionar los escritos apostólicos le pareció la única manera adecuada de respetar el carácter normativo del testimonio de los apóstoles. Quizá sí, que todo el testimonio apostólico no se hallaba condensado en los escritos; pero, éstos,

98. *La Tradition,* 61, pp. 44-45.

aunque delimitando dicho testimonio, eran reconocidos como suficientes.

Si se objeta a Cullmann que, fijando el Canon por las razones que expone, la Iglesia hubiera hecho algo así como transferir la sede de la autoridad, traspasarla de la Iglesia viviente a la letra escrita, nos responderá muy acertadamente que no se trata de una transferencia. Había autoridad doctrinal en tiempos de los apóstoles; derivaba de su testimonio. Después de ellos, hubo de correr todo un tiempo para que los libros, que forman el futuro Canon, se impusieran a la Iglesia por su autoridad apostólica intrínseca, «como se nos imponen a nosotros mismos hoy, puesto que Cristo-Kyrios nos habla en ellos» [99]; y, durante todo este tiempo, se constata precisamente que no hay autoridad doctrinal propiamente hablando, como lo prueba justamente la pululación de tradiciones apócrifas surgidas todas en el seno de la Iglesia.

Cuando fija el Canon, la Iglesia se establece para sí misma, de alguna manera, las condiciones de posibilidad de un verdadero ejercicio de su magisterio doctrinal. El magisterio «no abdica». Se ha de afirmar, por el contrario, que nace a la existencia en el momento en que determina la validez de su ejercicio por su sumisión a la Escritura, la sola y única norma válida para todos los tiempos. Estableciendo el principio de un Canon, la Iglesia confiere al magisterio su carácter específico: «Habrá auténtico magisterio de la Iglesia, sólo en la medida en que se cimiente en el acto de sumisión a la norma eclesiástica del Canon. Su eficacia deriva de dicha sumisión. El Espíritu Santo operará en esta misma sumisión. "Dentro de este marco", la inspiración seguirá siendo concedida a la Iglesia» [100].

Esta fijación del Canon por parte de la Iglesia carecería de sentido si las tradiciones ulteriores hubieran de yuxtaponerse al Canon, con una «autoridad normativa similar». «Podemos aventurar esta afirmación paradójica de que el magisterio de la Iglesia se aproxima más a una infalibilidad real en la medida en

99. *La Tradition,* 61, p. 45.
100. *La Tradition,* 61, p. 45.

que, sometiéndose al Canon, abandona toda "pretensión" de infalibilidad; y afirmar, además, que la tradición creada por la Iglesia sirve para la comprensión de la revelación divina, en la medida en que no se arroga la pretensión de ser una pantalla indispensable entre la Biblia y el lector» [101].

Pero, alguien dirá: si atribuimos a la fijación del Canon una trascendencia de esta índole, ¿no se confiere a la Iglesia del siglo II una dignidad excepcional? Responderemos que no hay motivo para ello, dada la importancia de este momento para todo el tiempo de la Iglesia. «Por un lado, hacia el año 150 se estaba bastante cerca del tiempo de los apóstoles para poder hacer una selección con la asistencia del Espíritu Santo, de entre las tradiciones orales y escritas; por otro lado, la alucinante pululación de tradiciones gnósticas y legenadrias maduró a la Iglesia en el sentido de disponerla a este "acto de humildad", la sumisión de "toda" inspiración ulterior a una norma. Justamente en ese momento, Dios otorga a la Iglesia la gracia de reconocer la diferencia entre el tiempo de la encarnación y el de la Iglesia. Sólo la distinción neta entre ambos períodos permite a la Iglesia conservar una conciencia lúcida de ocupar en la historia de la salvación su lugar, su propio tiempo. Lo ocupa precisamente, en la medida en que reconoce que el tiempo de Jesús y de los apóstoles es el centro de todos los tiempos y confiere su sentido a todos los tiempos, y, por lo tanto, al tiempo de la Iglesia» [102]. Dicho de otra manera: el hecho de reconocer a la Iglesia del siglo II la misión de fijar el Canon muestra sobradamente que no se la equipara al período apostólico; su dignidad distintiva estriba en haber reconocido que no era la Iglesia apostólica y que no existiría sino en la sumisión «concreta» (efectuada gracias a los libros retenidos en el Canon por su autoridad apostólica intrínseca) ante el testimonio apostólico. Una prueba indirecta es la superioridad de la tradición a partir del año 150 sobre la que precedió a la fijación del Canon: Ireneo, Tertuliano, a pesar de estar cronológicamente más alejados del Nuevo Testamento que sus predecesores, captaron infinitamente más la esencia del Evangelio [103].

101. *La Tradition*, 61, pp. 46-47.
102. *La Tradition*, 61, p. 46. La Iglesia no consideró «suficientes» los escritos apostólicos, pero se impusieron como tales, debido a su referencia apostólica.

Quedan aún dos «objeciones» que merecen nuestra atención. La primera se refiere a la inclusión del Antiguo Testamento en el Canon; la segunda se origina del hecho de la existencia de una regla de fe.

¿A título de qué, el Antiguo Testamento es norma? Y, supuesto que lo sea, ¿por qué la historia del pueblo de la Nueva Alianza no lo habría de ser, a su vez? En realidad, el Antiguo Testamento sólo es normativo con la condición de ser interpretado por el Nuevo, como orientado explícitamente al tiempo de la encarnación. También en esto el testimonio apostólico es la regla de interpretación, la fuente del valor normativo del Antiguo Testamento. Cullmann no admite un magisterio infalible para el pueblo de Israel, aunque acepte una acción del Espíritu Santo en el mismo [104]. El Antiguo Testamento ha sido recibido en el Canon, en la medida en que prepara el Nuevo y es iluminado por él. Esto no perjudica en absoluto la unicidad del testimonio apostólico.

Pero, ¿qué pensar de la existencia de una regla de fe? ¿No demuestra, acaso, que la tradición de la Iglesia es norma por el mismo título que lo es la Escritura? La respuesta a la objeción la hallamos en los hechos. ¿Cuándo y por qué la Iglesia otorgó una autoridad normativa a la regla de fe? Empezó a bosquejar esta idea hacia la mitad del siglo II, en el justo momento en que pone aparte las Escrituras. Y por idénticas razones: se canoniza la regla de fe en virtud de su intrínseca autoridad apostólica. Así como era necesaria una regla de fe en tiempo de los apóstoles, que encerrara la clave de interpretación de las tradiciones apostólicas orales o escritas [105], sigue siendo también indispensable en el período posapostólico. Y, por eso, «la fijación definitiva de la regla de fe *apostólica respondía exactamente a la misma necesidad* de codificar la tradición apostólica así como

103. *La Tradition*, 61, p. 50.
104. *La Tradition*, 61, pp. 47-48.
105. Cf. más arriba, pp. 56-58.

la canonización de los "escritos" apostólicos. No tenemos por un lado el "Credo" de los apóstoles, y por otro sus escritos. Ambos constituyen en adelante un bloque en tanto que tradición apostólica frente a la tradición posapostólica»[106]. Si alguien advierte que, hacia la mitad del siglo II, se daban aún bastantes fluctuaciones con respecto al texto preciso y definitivo de la regla de fe; que, además, la estructura formal de dicha regla estaba lejos de ser apostólica y denotaba ya una cierta desviación del pensamiento primitivo: se le responderá que lo que hay que retener esencialmente en la actitud de la Iglesia del siglo II es que afirmó, en ese momento, el «principio» de la regla de fe apostólica[107].

106. *La Tradition*, 61, p. 48.
107. *La Tradition*, 61, p. 49.

IV

EL PAPEL DEL CRISTIANO EN LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Se sobreentiende que el Nuevo Testamento comporta una «ética»; propone al individuo una conducta a observar, prescripciones a cumplir. Esto plantea una cuestión: ¿esta ética neotestamentaria está vinculada de alguna manera a la historia de la salvación, objeto capital del mensaje? Con más precisión aún: el hecho de que el cristiano se halle metido en el período actual de la historia de la salvación, ¿determina un comportamiento específico, directamente engarzado en esta situación?

Notemos seguidamente que la cuestión planteada se desdobla inevitablemente. No puede haber ética neotestamentaria vinculada a la historia de la salvación, si esta historia no concierne «también» al individuo en cuanto tal, si no le reserva un lugar, si no es de alguna manera «su» historia como lo es del pueblo de Dios. Si, considerando la integración del individuo en la historia de la salvación, verificamos que de ello se deduce para el individuo un papel a desempeñar, vinculado a esta integración, podremos hablar de una moral específicamente neotestamentaria, propiamente revelada, ajena como tal a toda moral de tipo filosófico; su función consistirá en bosquejar el comportamiento del cristiano en relación con su situación en la historia de la salvación. Estas son, como vamos a ver, las perspectivas en las que el Nuevo Testamento propone una ética.

La obra de Cullmann no nos ha ofrecido, hasta ahora, más

que unos pocos trazos de una moral neotestamentaria. Reunidos en un todo, hacernos caer en la cuenta del considerable interés que presentaría, en este terreno, una investigación más profunda por parte del autor.

1. La integración del individuo en la historia de la salvación

Hemos tenido ocasión de señalar más arriba la importancia que el Nuevo Testamento da al individuo [1]. Se considera a veces este hecho como una característica del cristianismo, en oposición al judaísmo que se centraría más en el pueblo que en el individuo. Pero esta importancia prestada al individuo sería sólo accidental en el lugar en que el mensaje desarrolla las vastas perspectivas de la historia de la salvación. ¿Habría, en el Nuevo Testamento, como un doble centro de interés: una atención al individuo en textos ajenos a la historia de la salvación, y una atención al pueblo de Dios, a la humanidad y al cosmos en los restantes? Vamos a evidenciar que no hay nada de eso. Al contrario, en la fe de los primeros cristianos, se da una vinculación muy estrecha entre el valor otorgado al individuo y la concepción de la historia de la salvación. Lo que se dice del individuo presupone siempre el trasfondo de la historia de la salvación, como, inversamente, esta serie ininterrumpida de acontecimientos salvíficos alcanza siempre al individuo e incide directamente en sus compromisos.

En la mentalidad del cristianismo primitivo, la clave de la integración del individuo en la historia de la salvación es el hecho de que la vida del mismo depende estrechamente del acontecimiento central de dicha historia, acontecimiento que, a primera vista, da la impresión de tener como único objeto la evolución de la humanidad y del mundo [2].

Un texto de la epístola a los Colosenses pone particularmente de relieve la trabazón del individuo con el acontecimiento central y, a partir de él, con todos los períodos de la historia de la salvación: «Si, pues, habéis

1. Cf. más arriba, pp. 175-177.
2. *Christ et le temps*, 36a, p. 156.

"resucitado" con Cristo, buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo "está sentado a la diestra de Dios". Gustad las cosas que son de arriba, no las que están encima de la tierra; porque estáis "muertos" y vuestra vida está "escondida" con Cristo en Dios. Cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, entonces, también vosotros, os manifestaréis con él "en la gloria"» (*Col* 3, 1-4) [3].

El cristiano, pues, muere con Cristo y con él resucita; hoy participa ya de su soberanía, pero de una manera escondida, en la tierra; mañana participará en la gloria de su retorno.

Además, toda la historia de la salvación presupone, como sabemos, la conciencia de pecado y de culpabilidad; no una concencia vaga o un sentimiento «general» que afecte a «la humanidad» [4], sino un auténtico acto de conciencia que no se verifica más que en el individuo. En resumen: toda la historia de la salvación sólo es inteligible partiendo de una conciencia personal de pecado, porque es el pecado humano el que hace necesaria esta historia. «Lo que explica que ella no sólo "puede", sino que "debe necesariamente" vincularse al individuo y que, sin esta ligazón, no podría ser comprendida» [5].

El individuo, mediante el bautismo y la fe en él implicada, está efectivamente integrado en la historia de la salvación, y, por este mismo bautismo y fe, la historia de la salvación se convierte en *su* historia y el individuo participa realmente de la soberanía de Dios sobre el tiempo, al participar en los bienes de toda la línea de la salvación.

1) *El bautismo, unión del individuo al cuerpo de Cristo*

La controversia acerca del bautismo de los niños, muy viva en estos últimos años en el seno del protestantismo, ha llevado a Cullmann a recopilar un «dossier» sobre la cuestión. Se evidencia en él, que el bautismo ocupa un lugar preponderante en la

3. La traducción y los subrayados son de Cullmann.
4. *Christ et le temps*, 36a, p. 157.
5. *Christ et le temps*, 36a, p. 157.

integración del individuo en la historia de la salvación. Karl Barth, sin embargo, insiste sobre todo en el papel primordial de la fe. La fidelidad al testimonio escriturístico, como estima nuestro autor, comporta una reflexión sobre el bautismo previa a una reflexión sobre la fe [6].

El punto de partida de una reflexión teológica sobre el bautismo lo hallamos en los Actos: el bautismo es un baño de iniciación, el acto por el que se recluta la Iglesia [7]. El bautizado «es injertado» en la comunidad [8]. Se trata de un crecimiento numérico, gracias a la unión de nuevos miembros. La forma pasiva «es injertado» invita a pensar que el bautismo no tiene nada que ver con la inscripción en un partido. Dios opera en el bautismo y, con su poder, incorpora a un pueblo, Su pueblo. En el bautismo, es Dios quien injerta al individuo en la comunidad.

Pero, ¿de qué pueblo de Dios se trata? Es el pueblo de Pentecostés, reunido bajo la acción del Espíritu, sobre el fundamento de los apóstoles-testigos. El ingreso en este pueblo por el bautismo no se parece en nada a una formalidad de inscripción; abre a una vida radicalmente nueva, una vida en el Espíritu. Estamos lejos de imaginar lo que debía significar, entre la exuberancia y la alegría, la inclusión en el nuevo pueblo. Ser bautizado es ser arrancado del mundo de muerte e integrado en un mundo, todo vida y luz, un mundo en el que el Espíritu de resurrección se mueve y obra, el Espíritu creador de una vida nueva. El bautismo realiza un tránsito; es el bautismo del Espíritu.

Más aún, este mundo nuevo en el que el bautizado se encuentra insertado está netamente delimitado: es el cuerpo resucitado de Cristo representado aquí abajo por la Iglesia, el lugar adecuado en que opera el Espíritu [9]. «La agregación al cuerpo de Cristo»: tal es el acontecimiento decisivo del bautismo [10]. Cada

6. Cf. *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, 40a. La obra de K. BARTH, a la que se hace referencia, se titula *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (Zurich, 1943).
7. La expresión es de FR. LEENHARDT, pero éste la rechaza; Cullmann la utiliza en *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 27 (véase n. 1).
8. *Act* 2, 41.
9. Cf. más arriba, p. 151.
10. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 26 (igualmente todo el capítulo II, pp. 19-39).

bautizado está injertado en donde obra el Espíritu, la Iglesia, cuerpo terrestre de Cristo.

El tema del tránsito ha sido muy desarrollado por los apóstoles Pablo y Juan. Pablo lo relaciona frecuentemente con la oposición entre el hombre viejo y el hombre nuevo (cf., por ejemplo, *Rom* 6, 4-6). El evangelio de Juan trata el tema de diversas maneras: en la entrevista con Nicodemo, el bautismo es presentado explícitamente como un nuevo nacimiento, un nacimiento del Espíritu (3, 4-8); en la narración de la curación del paralítico de Betsaïda, el bautismo aparece en el trasfondo como la obra por la que Cristo prosigue su milagro de curación, en tanto que dispensador de vida y, consiguientemente, del Espíritu (5, 1-9); en la curación del ciego de nacimiento, queda claro que el bautismo es una iluminación, porque Cristo es la luz del mundo (9, 1-7).

En cuanto al bautismo, concebido como inserción en el cuerpo de Cristo, como incorporación, Pablo es formal a este respecto: «Todos nosotros hemos sido bautizados por un solo Espíritu a fin de ser injertados en un mismo cuerpo» (*I Cor* 12, 11: tr. C.); el contexto denota claramente que se trata del Cuerpo de Cristo, es decir, de la Iglesia: «Todos los que habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo... porque todos vosotros sois uno en Jesucristo» (*Gal* 3, 27: tr. C.).

Si el bautismo es un nuevo nacimiento, un tránsito, una inserción en el cuerpo de Cristo, es con toda verdad una obra nueva [11]. No es, pues, el simple anuncio de la expiación realizada en la cruz, no es el informe de esta obra única. En cada bautismo, algo nuevo acaece en el período actual de la historia de la salvación. Recordemos lo que se dijo a propósito del reino de Cristo y de la función que desempeña la Iglesia en dicho Reino. Éste es absolutamente universal: todos los hombres forman parte de él, sean o no bautizados. A partir de la cruz, las fuerzas hostiles, las potencias angélicas, la muerte, son dominadas y puestas al servicio de Cristo; pero, antes de la parusía, pueden aún librarse pasajeramente; el pecado y la muerte tienen todavía derecho de ciudadanía, y, por ello, este mundo coexiste conjuntamente con el mundo futuro, este último presente ya en el primero anticipativamente, después de haber sido plantado el germen por el Espíritu, el cuerpo resucitado de Cristo. El perío-

11. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 29.
12. Cf. más arriba, pp. 133-149.

do actual de la historia de la salvación se desarrolla, pues, en la coexistencia del mundo futuro cuya manifestación aquí abajo es la Iglesia, cuerpo de Cristo, y de este mundo de ahora en el que las potencias hostiles pueden aún moverse, pero cuyo estatuto ha sido radicalmente transformado, porque Cristo, sentado a la diestra del Padre, dispone de una soberanía universal [12].

2) *El cristiano, mediante el bautismo, participa en la muerte y en la resurrección de Cristo*

El bautismo injerta en el cuerpo de Cristo, en la Iglesia. Además, la Iglesia sólo existe como cuerpo de Cristo viviendo referida al acontecimiento central [13], la muerte y la resurrección de Cristo. La cuestión que ahora se nos plantea es la de saber si existe algún vínculo entre el bautismo y el acontecimiento central, o, en otras palabras, si dicho acontecimiento central concierne al individuo como tal.

Ahora bien, es evidente que al lado de los temas ya tratados, de que se sirvieron los autores escriturarios para definir el bautismo, hay uno del que aún no hemos hablado y que es fundamental: el bautismo es una «participación en la muerte y en la resurrección de Cristo».

«¿Ignoráis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Así pues, hemos sido sepultados con Él al bautismo en la muerte, a fin de que, así como Cristo resucitó de entre los muertos para gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva» (*Rom* 6, 3-4). «Sepultados juntamente con Él en el bautismo, resucitasteis también con Él por la fe en el poder de Dios que lo resucitó de entre los muertos; a vosotros, que estabais muertos a causa de vuestros pecados y de la incircuncisión de vuestra carne, os hizo revivir juntamente con Él, después de perdonaros benignamente todos los pecados» (*Col* 2, 12-13).

¿Qué significa esta participación en la muerte y en la resurrección de Cristo? Ante todo, digamos que cualquier interpretación «mística» de esta fórmula debe rechazarse como ajena a la concepción rigurosamente lineal que tenían los primeros cristianos del tiempo. Morir con Cristo, sumergirse en su muerte, no significa hacerse contemporáneo de la muerte histórica de Cristo, no es tampoco sumergirse en la muerte de Cristo, hecha actual para nosotros. «Ciertamente, Jesucristo no muere de nuevo en cada bautismo, y no se repite su obra, única, del Calvario. Pero, aquel que está sentado ahora a la diestra de Dios autoriza al bautizado a participar, dentro de su Iglesia, a lo que acaeció ἐφάπαξ, una vez por todas, en los días de Viernes Santo a Pascua» [14]. O también: «A partir del momento en que, en Pentecostés, la Iglesia se convierte en el lugar en el que se mueve y obra el Espíritu Santo, es decir el Cuerpo del Crucificado y del Resucitado, a partir de dicho momento, el único bautismo, llevado a cabo en la cruz derramará sus efectos sobre los bautismos que la Iglesia celebrará» [15]. «Cada vez que un miembro es "injertado" en la Iglesia, nos recuerda que la historia de la salvación prosigue todavía en el presente» [16]. El bautismo no es, pues, una repetición del acontecimiento históricamente único del Calvario. Pero, aunque no se de una repetición, el bautismo tiene su fundamento, sin embargo, en el acontencimiento que tuvo lugar una vez por todas en el Calvario, puesto que es una participación en los efectos del bautismo general realizado en la cruz.

Topamos ahora con dos cuestiones: por una parte, ¿en qué sentido puede afirmarse que el acontencimiento del Calvario es un bautismo general?, y, por otra parte, la participación en los «efectos» del acontencimiento del Calvario ¿agota la fuerza de la expresión paulina «morir con Cristo»? Y, ante todo, ¿es escriturística la expresión «bautismo general de la cruz»?

En dos ocasiones, habla Jesús de su muerte futura como de un bautismo: en *Mc* 10, 38: «¿podéis ser bautizados con el bautismo con que seré bautizado?», ser bautizado significa morir; en *Lc* 12, 50: «Hay un bautismo con el que yo he de ser bautizado, y cómo siento el corazón oprimido hasta

13. Cf. más arriba, p. 159.

14. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 29.
15. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 18.
16. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 30.

que no se haya cumplido», Jesús designa evidentemente su muerte en la cruz.

Aún hay más, los textos que se refieren al bautismo de Jesús por Juan Bautista (*Mt* 3, 13-17 y paralelos; *Jn* 1, 19-34), establecen asimismo el vínculo entre el bautismo y la cruz: el bautismo de Juan Bautista es un bautismo de penitencia, y Jesús no ha pecado; si lo recibe, es con miras a su muerte en la cruz, porque su misión es la del Siervo doliente, la de aquél que ha de morir por el pecado del pueblo. Los Sinópticos lo indican trayendo a colación la voz celestial, y el apóstol Juan recordando el testimonio del mismo Juan Bautista[17].

El episodio del lanzazo, cuando brotaron agua y sangre del costado del Crucificado, indica también el vínculo entre la cruz y el bautismo (*Jn* 19, 34)[18].

Jesús, pues, fue bautizado en el Jordán con miras al bautismo general realizado en la cruz, que significa el perdón general de los pecados. Pero, puesto que se ha alcanzado el perdón de los pecados, resultando de ello, como hemos visto, una transformación del estatuto del mundo presente, englobado en adelante en el reino de Cristo: ¿por qué el bautismo de la Iglesia significa también, además de la introducción en el lugar en el que opera el Espíritu, el perdón de los pecados, como indica la permanencia del rito del bautismo, tomado del mundo judío, rito de penitencia y de perdón? Cullmann responde: «El acontecimiento único del bautismo general del Calvario concierne, en efecto, a todo el gran círculo del Reino de Cristo, en tanto que el acto bautismal mira, como acontecimiento nuevo, a la Iglesia. Si, pues, es cierto que Cristo murió por todos los hombres, bautizados o no; si es verdad que todos participan de su muerte y resurrección, esta participación, por lo que se refiere a «los miembros de la Iglesia», está vinculada a su bautismo ἐις ἐν σῶμα, a su inserción en el cuerpo crucificado y resucitado del Señor»[19]. Esto

17. *Le baptême des enfants...*, 40a, pp. 12-15: Jesús se hace bautizar como «todo» el pueblo, para que se cumpla «toda» justicia (los términos subrayados designan la concepción substitutiva del Siervo doliente). El vínculo entre el bautismo y la cruz de Cristo aparece también en *I Cor* 1, 13: «¿Ha sido Pablo crucificado por vosotros o habéis sido bautizados en su nombre?», y en *Heb* 6, 4: «Quienes una vez iluminados gustaron del don celestial y fueron hechos partícipes del Espíritu Santo y cayeron en la apostasía; es imposible que sean renovados otra vez a penitencia y de nuevo crucifiquen para sí mismos al Hijo de Dios y le expongan a la afrenta.»

18. *Les sacrements dans l'évangile johannique...*, 50a, p. 82.

19. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 30.

significa, por lo menos, que la participación de todos en la muerte y resurrección de Cristo no es de la misma naturaleza que la participación de sólo los bautizados; si no, el bautismo o la inclusión en la Iglesia no aportaría nada radicalmente nuevo. Entre el perdón de los pecados, otorgado a todo el mundo, puesto que su nacimiento los sitúa necesariamente en el reino de Cristo, y el perdón de los pecados concedido a quien se hace bautizar, media toda la diferencia que hay entre la pertenencia a este mundo de ahora, sometido ya a Cristo, pero condenado a desaparecer, y la pertenencia al mundo futuro que nos es dado en la Iglesia, lugar del Espíritu. Hay una ligazón entre el acontecimiento del Calvario y el de la Resurrección: el perdón general de los pecados tiene efecto por el don del Espíritu, pero, hasta la parusía, el Espíritu sólo actúa dentro de los límites del cuerpo resucitado de Cristo, al que es de todo punto necesario que todos se agreguen. Por una parte, en el acto bautismal, el creyente muere con Cristo: su muerte a este mundo sólo es factible por la previa, y siempre válida, muerte de Cristo que derrotó a las potencias de este mundo; por otra parte, el creyente resucita con Cristo, porque está injertado en su cuerpo resucitado, la Iglesia.

En pocas palabras, Cristo, por el bautismo, transfiere realmente al individuo el tránsito de la muerte a la vida que llevó a cabo él mismo en los días del Viernes Santo a Pascua. Este primer tránsito pascual derrotó a todas las potencias de la muerte; el perdón otorgado es realmente universal. Este mundo de ahora está sometido en adelante a la soberanía absoluta que Cristo ejerce desde su Cuerpo resucitado, la Iglesia. El individuo, dado que descansa en esta victoria de Cristo y participa ya en su muerte y resurrección (vemos en qué sentido), puede realizar su propio tránsito pascual, de la muerte a la vida, de la pertenencia a este mundo, sometido ya, a la pertenencia al mundo futuro, llevada a cabo en la unión en el cuerpo resucitado de Cristo[20].

20. Este último desarrollo, conforme, creemos, con el pensamiento de Cullmann, nos ha parecido necesario para explicar algunas de sus afirmaciones.

Pero, ¿qué les ocurre a los individuos que mueren antes de haber recibido el bautismo? Su participación «inicial» en la muerte y resurrección de Cristo, ¿no ha sido quizá demasiado deficiente para poder afirmar que les ha sido concedida la salvación? Porque no hay salvación como no sea en la participación del don del Espíritu. He aquí la respuesta de Cullmann: «Según las enseñanzas del Nuevo Testamento sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo, osamos afirmar con toda verdad que, según el plan de Dios acerca de la salvación del mundo, la participación en la muerte y resurrección de Cristo está condicionada a la Iglesia, ciertamente no de una manera exclusiva, pero sí de un modo muy particular. En virtud de la economía divina, la Iglesia es el lugar del Espíritu Santo, si bien es verdad que el Espíritu puede soplar "allí donde él quiera". En lo que respecta a la salvación, eso significa que, si los miembros de la Iglesia no son necesariamente más favorecidos que los no bautizados por los que Cristo murió y resucitó también, la gracia bautismal especial que se les otorga consiste en el hecho de que Cristo se hace cargo muy especialmente de ellos» [21]. El Nuevo Testamento no es, pues, muy preciso en este punto; digamos simplemente que la acción del Espíritu fuera de las fronteras del cuerpo resucitado de Cristo, la Iglesia, es «invocada» de alguna manera por la participación inicial en la muerte y resurrección de Cristo, otorgada a todo miembro del reino universal de Cristo.

Sea cual fuere esta acción del Espíritu fuera de las fronteras de la Iglesia, permanece en pie que sólo el bautismo hace participar al individuo *realmente* (en el sentido de «íntegramente») en el período pasado de la historia de la salvación [22]. Pero el bautismo sólo puede hacer participar realmente en este pasado, porque es la realización completa de una participación que remonta el pasado más lejano, anterior a la creación del mundo. Porque, desde entonces, el creyentes es elegido y predestinado. «Por la predestinación, la vida de cada creyente está enmarcada en la línea de Cristo en toda su extensión temporal. La elec-

21. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 30.
22. *Christ et le temps*, 36a, p. 159.

ción individual radica en el hecho de que el individuo como tal participa en la historia entera de la salvación» [23].

El Nuevo Testamento usa los mismos términos para indicar la elección de Cristo y la de los creyentes. El apóstol Pablo tiene conciencia de haber sido «elegido desde el seno de mi madre» (*Gal* 1, 15). Cada miembro de la comunidad es elegido «desde el principio del mundo» (*Ef* 1, 4). También Cristo fue «amado desde antes de la creación del mundo» (*Jn* 17, 24) y «conocido desde antes de la creación del mundo» (*I Pe* 1, 20) [24].

3) *El cristiano, por el bautismo, participa en el bien propio del período futuro, el Espíritu*

El Espíritu opera en el cuerpo resucitado de Cristo, representado aquí abajo por la Iglesia. Pero, ésta sólo posee las arras: únicamente al final el Espíritu asumirá la materia, todo el cosmos entero. Por lo que mira al individuo, su futuro está absolutamente vinculado al de la historia de la salvación. «Puesto que por el pecado del hombre la maldición de la muerte se ha extendido por toda la creación, la creación entera ha de librarse de la potencia de la muerte; una resurrección individual y corporal no tiene efecto sino en el marco de esta redención que, realizada en Cristo, no llegará a su total cumpliminto hasta el fin de los tiempos. No se puede reprochar en absoluto a la esperanza de los primeros cristianos que sea la satisfacción de una aspiración egoísta a la felicidad» [25]. La injunción en el cuerpo resucitado de Cristo mediante el bautismo, significa para el creyente que ha resucitado ya con Cristo; pero, a la resurrección de Cristo se añadirá, al fin de los tiempos, la resurrección de su propio cuerpo [26].

Pero, se nos plantea ahora una serie de cuestiones: ¿cuál es exactamente la repercusión actual, en la vida del individuo, de

23. *Christ et le temps*, 36a, p. 158.
24. *Christ et le temps*, 36a, p. 158.
25. *Christ et le temps*, 36a, p. 167.
26. *Christ et le temps*, 36a, p. 158.

las arras del Espíritu que se le han concedido en el bautismo? Y, por otra parte, ¿qué le ocurre al individuo, cuando muere mientras espera la parusía y la resurrección de su cuerpo?

El poder de vida del Espíritu Santo se apodera del hombre interior que, ya desde ahora, se renueva de día en día (*II Cor* 4, 16; *Ef* 3, 16). El cuerpo o el hombre exterior, también ha sido asumido ya por el Espíritu: «se da ya, en el dominio del cuerpo, una cierta anticipación del fin, retroceso momentáneo al menos del poder de la muerte, porque el poder de la resurrección del Espíritu Santo opera ya en él» [27].

Para calibrar ampliamente este don del Espíritu de que gozan desde ahora los cristianos, hay que recurrir a «la antropología bíblica» y verificar hasta qué punto difiere de la concepción griega. El alma y el cuerpo, o, mejor aún, el hombre interior y el hombre exterior, son complementarios: sin el cuerpo, el alma no puede vivir verdaderamente, es a lo más una sombra. El Nuevo Testamento habla además, a propósito del hombre, de dos potencias, la Carne y el Espíritu. Son «dos potencias trascendentes activas que desde fuera pueden entrar en el hombre, pero «ni una ni otra se dan en el hombre como tal». La antropología cristiana, a diferencia de la antropología griega, está basada en la historia de la salvación. La «carne» es el poder del pecado que, como poder de muerte, se infiltró con el pecado de Adán en el hombre entero. Alcanza tanto al cuerpo como al alma; pero, sin embargo, lo hace actualmente de tal manera —y esto es muy importante— que la «carne» está vinculada sustancialmente al cuerpo de una manera más estrecha que el hombre interior, aunque por la caída también haya tomado posesión de éste último. El Espíritu es el gran antagonista de la «carne». (...) Es el poder creador de Dios, la gran potencia de vida, el elemento de resurrección, como la «carne» es a su vez la potencia de la muerte» [28]. Inversamente a lo que acontence con «la carne», la acción del Espíritu de vida se ejercerá progresivamente a partir

27. «Immortalité de l'âme et résurrection des morts», 76a, pp. 46-47.

28. «Immortalité de l'âme et résurrection des morts», 76a, pp. 44-45. La terminología de Pablo no es uniforme, pero lo que se acaba de decir sobre la Carne y el Espíritu expresa ciertamente su significación más característica.

del hombre interior; sólo en la resurrección final el Espíritu podrá llegar a ser sustancia de nuestros cuerpos. Importa, sin embargo, que, incluso antes del fin, el cuerpo sea asímismo asumido por el Espíritu hasta un cierto punto.

A causa del pecado, la muerte, que es su salario, penetra en el mundo y se apodera del hombre, de su cuerpo y de su alma. Cristo expía el pecado y vence en la cruz a la muerte, sepultándose en el dominio de la misma. «La fe cristiana anuncia que Jesús ha llevado a término todo esto y que resucitó en cuerpo y alma después de haber muerto completa y realmente. Anuncia que en adelante el poder de la resurrección, el Espíritu Santo, se mueve y obra. El camino está libre. El pecado ha sido derrotado; la resurrección, la vida triunfan sobre la muerte, porque ésta era el corolario del pecado. Dios ha realizado aquí, por anticipación, el milagro de la nueva creación que esperamos para el fin. Ha creado de nuevo la vida, como al principio. En ese punto único, en Jesucristo, se ha cumplido ese milagro» [29]. Había que recordar el sentido de la resurrección de Cristo, para poder comprender lo que significa la toma de posesión, por parte del Espíritu de vida, del hombre interior, y también, en cierta medida, del hombre exterior, mientras esperamos la resurrección final cuando toda la materia será asumida por el Espíritu. El hombre interior, que, a causa del pecado, estaba destinado a la muerte, es como recreado por la acción del Espíritu. Se comprende el entusiasmo de los primeros cristianos, hasta qué punto se sabían enderazados por el Espíritu; ciertamente, una vida nueva les era concedida. Se comprende qué ansiosa debía ser su espera de la resurrección de su cuerpo, y cómo debían considerar normal que el Espíritu manifestara ya sus efectos en el dominio del cuerpo, aunque fuera provisionalmente, mientras se esperaba el fin.

¿Cómo explicar esta repercusión de la acción del Espíritu «en el dominio del cuerpo»? La Iglesia, como se sabe, es el cuerpo

29. «Immortalité de l'âme et résurrection des morts», 76a, p. 51. La creencia en la inmortalidad del alma es absolutamente ajena al contexto bíblico; importada al cristianismo, mina la importancia decisiva de la resurrección de Cristo para nuestra salvación.

de Cristo en la tierra, el único cuerpo espiritual que existe desde ahora. Este cuerpo resucitado de Cristo, la Iglesia, está integrado por creyentes, revestidos aún de cuerpos carnales. El hecho de formar parte del cuerpo espiritual de Cristo tiene, por anticipado, derivaciones actuales para los cuerpos de los fieles. ¿Cuáles? [30]

La primera epístola a los Corintios nos propone una misma palabra para el cuerpo espiritual de Cristo, la Iglesia, y, más lejos, para el cuerpo individual, carnal, de los fieles que la componen: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?» (*I Cor* 3, 16). «¿No sabéis que vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo que está en vosotros, que habéis recibido de Dios y que no os pertenecéis a vosotros mismos?» (*I Cor* 6, 19). Diversos trazos del mismo capítulo 6 denotan esta integración de nuestros cuerpos carnales en el cuerpo espiritual de Cristo: Pablo exhorta a los cristianos a «glorificar a Dios en sus cuerpos» (6, 20); o también: «¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?» (6, 15; cf. *Ef* 5, 30).

Como el cuerpo resucitado de Cristo, en tanto que idéntico a la Iglesia terrestre, es al mismo tiempo el cuerpo crucificado [31], veremos cómo se desarrolla en una doble línea la integración del cuerpo individual de los fieles en el cuerpo espiritual de Cristo. Como miembro del cuerpo crucificado, el cuerpo carnal participa de su sufrimiento; pero Pablo parece reservar este efecto para el cuerpo carnal del apóstol, porque sólo menciona su propio sufrimiento.

He aquí algunos textos: «Llevamos siempre con nosotros, en nuestro cuerpo, la muerte de Jesús para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestro cuerpo» (*II Cor* 4, 20, tr. C.). «Cristo será glorificado en mi cuerpo, tanto si he de vivir como si he de morir» (*Fil* 1, 20, tr. C.). «Llevo en mi cuerpo los estigmas de Jesús» (*Gal.* 6, 17). «Ahora me alegro en mis sufrimientos por vosotros, y completo lo que falta a las tribulaciones de Cristo *en mi carne por su cuerpo que es la Iglesia*» (*Col* 1, 24 tr. C.) [32].

Concierne a todos los creyentes el efecto del cuerpo resucitado de Cristo sobre el cuerpo carnal de todos aquellos que lo

30. «La délivrance anticipée du corps humain d'àprès le N.T.», 35, pp. 34-36.
31. Cf. más arriba, p. 150.
32. «La délivrance anticipée...», 35, p. 36.

integran aquí abajo. Se manifiesta especialmente en los sacramentos, bautismo y Eucaristía, que son, como ya sabemos, la continuación en la Iglesia de los milagros obrados por Jesús (en los que a la enfermedad y a la muerte no les queda otra alternativa que retroceder ante el poder de vida que emana de Jesús). La acción del Espíritu bautismal en el cuerpo sólo parece manifestarse, a los ojos de Pablo, bajo la forma de la glosolalia. «Ésta no es otra cosa que una tentativa del Espíritu Santo por desbordar los límites que el cuerpo impone al lenguaje humano, y hallar un lenguaje más directo, la "lengua de los ángeles" (*I Cor* 13, 1). Tentativa vana, por lo demás, puesto que la glosalalia sigue encerrada en los medios de expresión corporales y no se resuelve sino en "suspiros" que el apóstol interpreta en *Rom* 8, 33 ss., como signos de que la redención de «nuestro cuerpo» (ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, v. 23) se deja entrever ya, es ardientemente esperada, pero aún no realizada» [33]. De una manera mucho más manifiesta en la Santa Cena, Pablo admite una influencia del cuerpo espiritual de Cristo, presente en la asamblea reunida para el banquete, en nuestro cuerpo carnal. Es tan poderosa esta influencia que, si no fuera por nuestra indignidad, rechazaría definitivamente la enfermedad y la muerte. Comprenderemos la razón de ello, si advertimos que la Eucaristía es, por excelencia, la anticipación del final.

Dos versículos del capítulo 11 de la primera epístola a los Corintios dan prueba de esta línea de pensamiento, sin la que serían ininteligibles: «Quien come y bebe sin tener en cuenta el Cuerpo, come y bebe su propia condenación. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y débiles y bastantes más han muerto» (vv. 29-30). Lo característico es que el castigo de la indignidad se inflige precisamente en el dominio del cuerpo carnal. El banquete tomado dignamente evitaría la enfermedad e incluso la muerte, lo que indica que, a lo largo del siglo presente, no es posible comer el banquete con una dignidad cabal. Los cristianos «impiden con su dignidad que la vida rechace hacia atrás la muerte ya desde ahora, *obstaculizan la realización de los milagros de curación y resurrección que podrían tener lugar*» [34].

33. «La délivrance anticipée...», 35, p. 37.
34. «La délivrance anticipée...», 35, p. 38.

Además, la repercusión del don del Espíritu en la vida del individuo queda patente también por los «carismas» más diversos otorgados a los creyentes. Indudablemente, los carismas están destinados al servicio de la Iglesia y con miras al desarrollo actual de la historia de la salvación en el seno del cuerpo de Cristo. Pero marcan al individuo con el sello de una originalidad irreemplazable y única, y le confieren un papel temporal único (ἐφάπαξ). La inclusión del individuo en la historia de la salvación no es «anónima»; da a cada uno su significado individual y su misión en el edificio eclesial [35]. El apóstol Pablo, sobre todo, tenía vivísima conciencia de desempeñar una función única en su género, la de poner, con los demás apóstoles, el fundamento de la Iglesia: se llama a sí mismo «el οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ» (*I Cor* 4, 1), «lo que no sólo significa que él administra las doctrinas divinas de la salvación, sino que realiza activamente la historia de la salvación» [36].

Queda aún por resolver una delicada cuestión. Puesto que hasta el fin de los tiempos el Espíritu Santo no asumirá la materia y transformará nuestros cuerpos en cuerpos espirituales, ¿qué es de los que mueren «antes del fin»? ¿Su situación es desventajosa con respecto a los que quedan aquí abajo?

En primer lugar, los que mueren antes del final no son arrebatados al tiempo y transformados en su cuerpo en el momento de su muerte; siguen en el tiempo, aunque lo vivan según cómputos distintos, y esperan, por lo tanto, el fin. Pero, además, el estado de desnudez en que les postra la muerte no es óbice para que el acontecimiento decisivo de la resurrección no sea ya un acontencimiento pasado, y el Espíritu, que se ha apoderado del hombre interior, es un don que no se pierde con la muerte; muy al contrario, quienes «duermen» gozan de una mayor proximidad a Cristo, la muerte no presenta ya para ellos un aspecto alucinante como antes de la victoria de Cristo en la cruz. Sin embargo, este estado intermedio es un estado incompleto, y la

35. *Christ et le temps*, 36a, p. 160.
36. *Christ et le temps*, 36a, p. 161.

participación en la tensión propia del período actual llega ahí a su punto supremo. No se cae en absoluto en la doctrina griega de la inmortalidad del alma, que considera la muerte como la liberación definitiva del cuerpo y el comienzo de la felicidad total [37].

Que el creyente no resucita individualmente es una convicción universal en todos los autores del Nuevo Testamento. Las precisiones de Pablo en *I Tes* 4, 13-18 carecerían de sentido prescindiendo de dicha convicción: «el Señor mismo, a una señal dada por la voz del arcángel y la trompeta de Dios, bajará del cielo y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar; después, nosotros, los que vivimos, los que aún estamos aquí, seremos llevados con ellos...» (vv. 16-17).

Pablo teme el estado de desnudez intermedio; prefiere ser revestido del cuerpo espiritual «por encima» del otro, sin tener que pasar por la muerte, porque ésta sigue siendo algo angustioso: «porque no querríamos desvestirnos, sino revestirnos con este segundo vestido, a fin de que aquello que es mortal sea absorbido por la vida» (*II Cor* 5, 4). Con todo, el estado de quienes están dormidos es más preferible aún que el destierro aquí abajo (*II Cor* 5, 8); varias expresiones de los autores neotestamentarios dan prueba de ello: los que están dormidos se encuentran «en el seno de Abraham» (*Lc* 16, 22), «bajo el altar» (*Ap* 6, 9) o «con Cristo» (*Fil* 1, 23; *II Cor* 5, 8). Además, gozarán de una precedencia cuando el retorno del Señor (*I Tes* 4, 16; *I Cor* 15, 23). Esta certeza de estar con el Señor, en estado de desnudez, reposa en esta otra de que el hombre interior ha sido ya asumido por el Espíritu Santo: en el mismo texto (*II Cor* 5, 1-10), en que Pablo nos descubre su angustia ante la muerte y la desnudez del estado intermedio, basa su preferencia (la de abandonar el cuerpo carnal) en el don del Espíritu: «Y quien nos ha creado para este destino (la resurrección de los cuerpos) es Dios, que nos ha dado las arras del Espíritu» (v. 5). Este texto de *II Cor* 5 da simultáneamente testimonio de la angustia y de la seguridad ante la muerte, la seguridad predomina, porque la batalla decisiva ya se ha librado, la muerte ha sido derrotada: «Sí, ni la muerte ni la vida (...) no podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo» (*Rom* 8, 38); «Ya vivamos, ya muramos, pertenecemos al Señor» (*Rom* 14, 8); «Ya estemos vigilando, ya durmamos, vivimos en comunión con Él» (*I Tes* 5, 10). Y también: «Si el Espíritu de Aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que ha resucitado a Cristo Jesús de entre los muertos infundirá también la vida en vuestros cuerpos mortales mediante su Espíritu que habita en vosotros» (*Rom* 8, 11).

37. *Immortalité de l'âme...*, 76a, pp. 65-79.

4) *La inclusión del individuo en la historia de la salvación se lleva a cabo por la fe*

Vamos a mostrar que el bautismo es anterior a la fe, porque sólo en la Iglesia, a la que nos incorporamos por el acto bautismal, el Espíritu suscita la fe.

Advirtamos, ante todo, que el bautismo general, realizado por Jesús en la Cruz «es completamente independiente de la fe y de la comprensión de quienes se beneficiaron del mismo» [38]. Se da primero la acción de Dios, y la respuesta del hombre tiene lugar después. Este mismo principio se aplica al bautismo individual: el nuevo nacimiento que comporta es un acto de Dios que puede, por sí sólo, introducir a un comienzo radical, «las cosas antiguas no cuentan ya, incluso la fe que quizás existiera antes de este nacimiento» [39].

En *Rom* 6, se evoca el bautismo en modo indicativo: «estamos muertos con Cristo» (v. 8); surge entonces el imperativo: «consideraos muertos al pecado» (v. 10); por lo tanto, la fe es subsiguiente, pero absolutamente requerida (ved los textos de *Heb* 6, 6 y 10, 26 que hablan de la pérdida de la gracia bautismal).

Cuando Pablo, en *I Cor* 10, 1-5, menciona la prefiguración del bautismo, o sea, el paso del mar Rojo, Dios está evidentemente solo y obra por «todos» (Pablo no supone que todos hayan tenido necesariamente fe), pero, más adelante, muchos no agradaron a Dios (v. 5), algunos se entregaron a la fornicación (v. 8). «La secuencia acción de Dios-respuesta del hombre es determinante» [40].

Dios es, pues, el primero en el don de su amor; el hombre debe responder, la fe debe, consiguientemente, seguir con toda necesidad al bautismo. Pero, ¿debe «precederle» también, como parece indicar el Nuevo Testamento en varios lugares? Pertenecer a la Iglesia, ¿es algo vinculado a una fe, confesada con anterioridad? No hay nada de ello. Las narraciones del bautismo que relata el Nuevo Testamento conciernen al bautismo de adultos; la

38. *Le baptême des enfants...*, 40a, pp. 15-16. Hemos suprimido el subrayado.
39. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 41.
40. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 42.

confesión de fe que se les exige es ese indicio divino por el que la Iglesia espera que su bautizado vivirá fielmente en su seno» [41]. La Iglesia «necesita de un indicio así, para no caer en la arbitrariedad por lo que toca a la elección de quienes han de ser bautizados» [42]. Pero hay que notar que se trata de adultos sin lazos naturales con la Iglesia cristiana. No pueden deducirse conclusiones de la situación particular de la Iglesia primitiva tocantes a la significación del bautismo y de la fe. Efectivamente, topamos, en el Nuevo Testamento, con bautismos que no presuponen la fe antes o durante la administración del bautismo: se trata precisamente de bautismos, no se especifica si de adultos o de niños, en los que entra en juego la solidaridad bautismal de la familia con el cuerpo de Cristo. Esta solidaridad familiar constituye aquí un indicio, válido para la Iglesia, para esperar la fidelidad del neófito, niño o adulto [43].

En la narración de la conversación del carcelero de Filipo (*Act* 16, 34), parece que sólo se le exige a él la confesión de fe, pero se promete la salvación a toda su casa: «Cree en el Señor Jesús y te salvarás tú y los tuyos» (v. 31). Después del bautismo de toda la familia, el carcelero «se congratuló con *todos* los suyos por haber creído *él* en Dios» (v. 34).

Estas precisiones sobre el papel de la fe, como respuesta (segundo acto) a la intervención previa de Dios (primer acto) en el acto bautismal, nos hacen posible comprender que el *pedobautismo* no es rechazado en absoluto por el Nuevo Testamento, sino que más bien está teológicamente acorde con el mismo [44];

41. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 43.
42. *Le baptême des enfants...*, 40a, p. 43.
43. Cullmann hace referencia a *I Cor* 7, 14, donde Pablo enseña que, en razón de los lazos que vinculan a los esposos con el cuerpo de Cristo, la familia progresa solidariamente en la santidad.
44. En el apéndice a su obra *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, 40a, Cullmann busca los indicios de una antigua fórmula bautismal en el N.T.; menciona, entre otros, el texto de *Mc* 10, 13-14 (y paralelos) donde Jesús bendice a los niños, y dice a sus apóstoles: «No los estorbéis...» (lo que denote quizás una antigua fórmula bautismal). Según Cullmann, esto se explica por el hecho de que la cuestión del bautismo de los niños se habría ya planteado en la época en que la tradición evangélica había sido fijada. Los evangelistas, al transmitirnos esta narración de la bendición de los niños, habrían tenido la intención de poner ante los ojos de sus lectores un episodio de la vida de Jesús susceptible de inspirar una solución al problema del bautismo de los niños (p. 68).

esto sale al paso de la posición barthiana que afirma rotundamente la necesidad previa de la fe y no admite, por lo mismo, la administración del bautismo a los recién nacidos.

La fe constituye verdaderamente la «realización acabada» de la integración del individuo en la historia de la salvación; sin ella, el acontecimiento salvífico, que tuvo lugar una vez por todas por el Espíritu en el acto bautismal, no llega a su término. Por la fe el creyente participa activametne en los dones salvíficos de toda la línea entera de la salvación; por ella, puede tener una visión de conjunto de esta historia. Pero, puesto que el creyente vive en el período actual, su posesión de la salvación tiene siempre un carácter provisional, y su visión de conjunto de los acontencimientos de toda la línea de la salvación no comporta el conocimiento de las fechas. Ambas restricciones son esenciales para comprender la situación del cristiano en la historia de la salvación, hoy [45].

2. Algunas facetas de una ética neotestamentaria

La fe del bautizado no es únicamente el conocimiento de la inserción en el cuerpo de Cristo, obrada por Dios en el acto bautismal; es también, y ante todo, «fidelidad». Pero en el pensamiento del cristianismo primitivo, esta fidelidad no se circunscribe en el marco de principios morales de tipo filosófico, válidos perpetua y universalmente; se basa en el significado mismo del período actual de la historia de la salvación [46].

A primera vista, la resurrección de Cristo acaba con todos los imperativos. La realización borra toda posibilidad de una marcha hacia él. Pero, como ya sabemos, si Cristo resucitado pertenece exclusivamente al siglo futuro, los creyentes, sí, participan en

45. *Christ et le temps,* 36a, pp. 53-55.

46. «También la moral neotestamentaria constituye un *escándalo.* En este caso concreto, el escándalo estriba en que nuestra vida personal está emplazada en la línea temporal, en cuyo medio aparece Cristo, línea que abarca en todo su conjunto el pasado, el presente y el futuro» (*Christ et le temps,* 36a, p. 156).

su vida individual en la tensión temporal que define el período actual de la historia de la salvación, tensión entre este mundo de ahora y el mundo que ha de venir, tensión entre lo «ya realizado» y lo «aún no acabado». Esta situación compleja del período actual es el fundamento de la posibilidad de una ética cristiana. El imperativo dimana del indicativo que nos concierne: «En Cristo, estamos ya rescatados del poder del pecado; lo que equivale a afirmar que es ahora, sobre todo, cuando hemos de luchar contra el pecado» [47].

El período presente de la historia de la salvación comporta pues un imperativo: hemos de ver en qué sentido. Después, podremos pasar al estudio de algunos casos particulares.

1) *Visión de conjunto*

Dos principios presiden toda la ética neotestamentaria: su conformidad con la historia de la salvación, y su carácter de acontencimiento.

El tiempo del Nuevo Testamento es el tiempo de la realización: la ley nueva da su cumplimiento a la antigua, no en la letra, sino según la voluntad divina del amor implicada en todo precepto. En el Sermón de la Montaña, Jesús se esfuerza por situar el decálogo en la perspectiva del reino de Dios que está próximo: por esa proximidad, y por el don del Espíritu que caracteriza el período intermedio actual, hay que aplicar el antiguo precepto «con todo su rigor» y «en toda situación concreta» [48]. La ley antigua estaba inscrita en tablas de piedra; mientras el Espíritu no inscribiese la ley en los corazones, la letra tenía su importancia, pero no podía adaptarse a las situaciones concretas. Ahora, la ley ha sido abolida en cuanto a la letra, pero debe

47. *Christ et le temps,* 36a, p. 162. Cf. también: «El tema fundamental de toda ética neotestamentaria es que, por el Espíritu Santo y en la fe en la obra realizada por Cristo, el hombre *hoy* es ya lo que únicamente *será* en el futuro: está ya rescatado del pecado, es santo, lo que no tendrá efecto, en realidad, sino en el futuro» (*Ibid.,* p. 53). El inciso «en realidad» puede hacer creer que el creyente no sería ya ahora santo, en realidad; pero no hay que interpretarlo así.

48. *Christ et le temps,* 36a, p. 163.

cumplirse rigurosamente en cuanto a la voluntad divina de amor que la había dictado.

Este rigor en la aplicación del precepto antiguo a toda situación concreta está acorde con el tiempo actual que es ya el tiempo del Espíritu, pero dicho rigor supone además un conocimiento del significado que tiene, con respecto a la historia de la salvación, cada uno de los *kairoi* del tiempo actual [49]. La presencia del Espíritu en nosotros nos presta también esta luz. Así, cada acontencimiento de la vida concreta determina el juicio moral del creyente, y el rigor, propio del tiempo de la realización acabada, puede recibir una expresión concreta. Así pues, queda claro que las aplicaciones morales no pueden formularse en leyes generales. O, si se prefiere, que sólo hay un principio universal de aplicación, la ley del amor al prójimo. El imperativo del amor a los demás deriva inmediatamente del indicativo del amor que Dios nos tiene: es el efecto propio del don del Espíritu [50].

Hay que comprender las palabras de Jesús, partiendo de una situación concreta, y no deben erigirse en leyes universales ejemplos particulares. Por esto las parábolas son de tanto valor, porque el mismo Jesús ha bosquejado la narración que les sirve de marco. *Lc* 6, 5, en la lectura occidental ciertamente auténtica, nos ofrece a propósito del sábado una palabra significativa de Jesús: viendo que un hombre trabaja en día de sábado, Jesús le dice: «Oh hombre, si sabes lo que haces, eres dichoso; pero si no lo sabes, eres maldito y transgresor de la Ley». Lo que equivale a decir que la transgresión del sábado puede justificarse en nombre de una situación concreta conocida en la fe, pero nunca por indiferencia [51].

Hallamos en el apóstol Pablo una posición idéntica: nada de imperativos morales de valor general, sino aplicaciones concretas hechas a la luz del indicativo de la historia de la salvación. El Espíritu Santo es quien debe impulsar al creyente a conducirse según el Espíritu; para ello, confiere al creyente el poder de tomar, en cualquier situación dada, la decisión acorde al *kairos*, «la seguridad del juicio moral en cada caso concreto» [52]. El término δοκιμάζειν indica esta acción del Espíritu: «Transformaos por la renovación de vuestro espíritu, a fin de obtener el δοκιμάζειν, para que podáis discernir cuál es la voluntad de Dios» (*Rom* 12, 2); «Y, en mis oraciones, pido esto: que vuestra caridad vaya siempre en aumento; que

49. *Christ et le temps*, 36a, p. 162.
50. Cullmann ve, en *I Jn* 4, 10-12, el catecismo de la moral neotestamentaria.
51. *Christ et le temps*, 36a, p. 164.
52. *Christ et le temps*, 36a, p. 164.

abunde más y más en conocimiento y sentido de las cosas; que tengáis el δοκιμάζειν necesario» (*Fil* 1, 9-10); «No extingáis el Espíritu; no despreciéis las profecías, sino πάντα δοκιμάζετε, examinadlo todo, retened lo que es bueno» (*I Tes* 5, 19-21). Buscando la voluntad de Dios en cada caso concreto, se «rescata» el *kairos* (*Col* 4, 5; *Ef* 5, 16); así es como se le «sirve» (*Rom* 12, 11) [53].

2) *Casos particulares*

El estudio de casos particulares debe confinarse a directrices generales, porque el creyente tiene siempre la prerrogativa de ser iluminado en cada decisión que ha de tomar en una situación determinada.

Primer caso: *moral sexual*. El creyente sabe que, en el período actual de la historia de la salvación, su cuerpo carnal está unido al cuerpo de Cristo. Únicamente serán lícitas las relaciones carnales que no comprometan esta unión con el cuerpo de Cristo. Ahora bien, la unión conyugal cae de lleno en este caso, «la única unión carnal entre dos cuerpos carnales que puede integrarse en la unión con el cuerpo de Cristo» [54].

La posición de Pablo es muy tajante a este respecto. En *I Cor* 6, 12-19, Pablo rechaza la fornicación. ¿Por qué? Porque es imposible unirse a la vez a una prostituta y a Cristo. «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Y tomaré yo los miembros de Cristo para convertirlos en miembros de una prostituta? De ninguna manera.» (v. 15). El impúdico ha de ser excluido de la comunidad (*I Cor* 5, 5), porque su impudicia lo ha cercenado ya del cuerpo de Cristo. Cuando, en *I Cor* 7, Pablo habla del matrimonio, inmediatamente después de haber condenado la fornicación, se afirma como elemento positivo el hecho que la unión sexual en el matrimonio no atenta contra el cuerpo resucitado de Cristo. «Es cosa buena para el hombre abstenerse de mujer. Con todo, debido al peligro de impureza, que cada hombre tenga su propia mujer, y cada mujer su marido» (v. 2), y se sobreentiende: porque el vínculo conyugal es compatible con la unión de nuestro cuerpo carnal con el cuerpo resucitado de Cristo. Y aunque el celibato sea preferido en *I Cor* 7, el matrimo-

53. *Christ et le temps*, 36a, pp. 162, 164, 165.
54. «La délivrance anticipée...», 35, p. 39. Hemos suprimido el subrayado.

nio no es despreciado en absoluto; el mismo elemento positivo de apreciación aparecerá claramente en *Ef* 5, 28-33, donde reaparece el mismo inciso: «¿no somos miembros de su Cuerpo?» (v. 30)[55].

Segundo caso: *¿hay que optar por el mundo o renunciar a él?* Para los primeros cristianos, el «mundo» está ya integrado en la historia de la salvación, porque es un elemento de la soberanía universal del Kyrios. Sin embargo, al fin de los tiempos, el «mundo» desaparecerá completamente ante el siglo futuro. Por una parte, pues, la integración del «mundo» en el reino de Cristo le confiere una dignidad particular; pero, por otra, dado que dicha integración es sólo provisional, esta dignidad del mundo no es absoluta, porque, en el tiempo señalado, el Espíritu asumirá toda la materia entera para transformarla. En resumen, el mundo cae bajo la soberanía de Cristo, pero la «figura» actual de este mundo pasa[56].

Así pues, la actitud del cristiano con respecto al mundo no será ni una pura y simple opción, ni una renuncia ascética. No cabe un dilema entre opción y renuncia, sino opción «en la medida en que él (el cristiano) sabe que este mundo constituye el marco, querido por Dios, de la época actual de la historia de la salvación» y renuncia «en la medida en que es consciente de que este mundo pasará»[57].

Ahora comprendemos por qué la actitud de Pablo con respecto al matrimonio (que forma parte de este «mundo») no es exclusivamente positiva: todo vínculo sexual pertenece a este mundo de ahora y pasará con él. No debe, pues, sorprendernos encontrar, en el capítulo consagrado al matrimonio y a la virginidad, una palabra de Pablo que resume cabalmente la actitud cristiana con respecto al mundo: «Esto os digo, pues, hermanos: queda poco tiempo; de ahora en adelante, que los que tengan mujer, vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que están alegres, como si no lo estuvieran; los que compran, como si no poseyeran; los que usan de este mundo, como si no gozaran de él; porque la figura de este mundo pasa» (*I Cor* 7, 29-31). Esta serie de oposiciones traduce claramente la complejidad de la actitud cristiana en el período actual de la historia de la salvación.

55. «La délivrance anticipée...», 35, pp. 38-40.
56. *Christ et le temps*, 36a, p. 152.
57. *Christ et le temps*, 36a, p. 152.

Tercer caso: *principios de ética política*: ¿hay que servir al Estado? ¿En qué medida hay que ayudarle a perseguir sus propios fines? La fe del cristianismo primitivo reconoció al Estado una función en el seno de la soberanía de Cristo; desde la Ascensión, las potencias angélicas que se mueven en el trasfondo del Estado y tras las autoridades públicas, están al servicio del Kyrios, pero, mientras aún se espera su aniquilación definitiva, pueden todavía, aunque aherrojadas, librarse provisionalmente de su sujeción; entonces, las potencias se hacen condenables, como el Estado del que se sirven. Así pues, la actitud del cristiano con respecto al Estado, es muy compleja: mientras el Estado se confine dentro de sus propios límites, es instrumento de Dios y hay que prestarle obediencia, porque, por voluntad de Dios, el dominio del Estado, diferente del de la Iglesia (que pertenece ya al siglo futuro), mantiene su legitimidad en tanto dure el eón presente; pero, si el Estado traspasa sus límites, por ejemplo cuando impone la confesión *Kaisar Kyrios*, y se adjudica un valor absoluto, el cristiano debe hacerle frente, si es necesario, con el testimonio del martirio[58].

Es la misma actitud de Jesús: se comprende cuando se advierte hasta qué punto estaba implicada en esto el sentido de su obra. Jesús afirma ser el Siervo doliente y el Hijo del hombre; pero rehúsa el que se le tome como un mesías político. Su actitud con respecto a los Zelotes (en oposición al poder romano) da prueba de ello; no quiere comprometerse con ellos. Su reino no es de este mundo, pero los asuntos propios del César siguen siendo legítimos hasta el fin, en tanto dure este mundo. Sin embargo, no hay que dar al César lo que no le pertenece, porque lo que es de Dios hay que darlo a Dios. Pese a su respeto a la legitimidad del Estado, Jesús fue condenado a muerte por el Estado romano como zelote[59].

Esta misma actitud compleja de Jesús con respecto al Estado romano, la encontramos en Pablo, como ya hemos visto más arriba[60]. Hay que obedecer al Estado, pero esta obediencia no es incondicional: el Estado debe mantenerse en la τάξις divina. Por lo demás, el Estado sólo es una realidad provisional. Aparte los textos ya citados, añadimos *I Pe* 2, 13-14, que

58. Véase *Dieu et César*, 75b. Hemos, pues, de repudiar todo totalitarismo y, en una época en que resulta impensable el Estado cristiano, hemos de procurar garantizar la laicidad del Estado.
59. *Dieu et César*, 75b, pp. 11-53.
60. Cf. más arriba, pp. 164-166.

es una especie de primera exégesis de *Rom* 13: «Someteos, a causa del Señor, a toda institución humana: sea al rey, como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por Él para castigar a los malhechores y premiar a los buenos».

A guisa de corolario, añadamos una palabra sobre la «actitud del cristiano ante las civilizaciones», cuestión que, como tal, no retuvo la atención de los autores del Nuevo Testamento. No hay por qué extrañarse: los primeros cristianos, siendo como eran en general de clases humildes, casi no tenían contacto alguno con la cultura pagana propiamente dicha, con la literatura y el arte por ejemplo. Pero, cuando, en el siglo II, el cristianismo se propagó entre las clases cultivadas, los cristianos empezaron a formular una juicio teológico sobre las diversas formas de la cultura pagana análogo al formulado sobre el Estado por sus antepasados.

Mientras se consideró el fin como inminente, ¿cómo los cristianos «hubieran podido interesarse por los valores espirituales y las instituciones de un mundo cuya desaparición esperaban de un momento a otro? [61]. El mundo cuya «figura» iba a pasar sólo constituía para ellos el marco de su propia actividad: no había por qué parar mientes en el marco, era necesario concentrar todos sus esfuerzos en la predicación.

Pronto se percataron de que la llegada del Reino no era tan inminenten como habían imaginado; sin embargo, la espera del final se mantuvo muy viva, y la civilización no adquirió por ello un valor de fin en sí misma. Si, con todo, tiene un sentido, le viene de ser querida por Dios hasta la llegada del fin de los tiempos, y del hecho de que su sumisión al reino universal de Cristo le confiere una notable dignidad.

Así pues, «ni pura indiferencia, ni pura hostilidad» [62]. La actitud cristiana es acorde con el lugar que ocupa la civilización en la τάξις divina, en el reino de Cristo. Por lo tanto, no es un derecho natural de las civilizaciones el que preside *a priori* una actitud a este respecto; es el evangelio el que decide en cada

61. «Le christianisme primitif et les civilisations», 55, p. 58.
62. «Le christianisme primitif...», 55, p. 58.

situación concreta: «el cristianismo siempre se hallará ante la misma cuestión: ¿Cómo cumpliré más fielmente mi deber con Cristo? Y unas veces responderá de una manera, y otras de otra, según los casos» [63].

En la hipótesis de que ciertas instituciones paganas o determinadas modalidades de cultura denoten pretensiones religiosas, no pueden evidentemente servir de marco a la vida cristiana. ¿Qué pensar, además, del caso de una institución profana injusta, como la institución social de la esclavitud? El cristiano no esbozará, en nombre del Evangelio, un programa de reforma social; sino que, dentro de los cuadros existentes, practicará un amor completo a todos sus hermanos. No empieza por cambiar la institución sino por cambiar el corazón de los hombres.

63. «Le christianisme primitif...», 55, p. 60.

TERCERA PARTE

PRINCIPALES ORIENTACIONES PARA UN DIÁLOGO CRÍTICO

La norma que hasta ahora nos hemos impuesto, en nuestro estudio, consiste en seguir paso a paso a Cullmann, sin permitirnos ni una sola vez entablar a fondo una discusión con él. Hubiera resultado prematura antes de haber acabado la presentación de su obra. Si hemos hecho algunas excepciones, ha sido en nombre de los mismos principios del autor. Además, la crítica hecha desde este punto de vista no ha llegado muy lejos; nos hallamos ante un sistema riguroso, con articulaciones precisas, incluso cuando éstas no aparecen alguna vez lo suficientemente claras.

Pero no podemos quedarnos aquí. El monólogo debe desembocar en diálogo. Hay que confrontar puntos de vista. El lector católico, sobre todo, ve claro, aquí y allá, que las conclusiones de Cullmann no pueden ser las suyas propias, y tiene derecho a exigir aclaraciones. Incluso hemos de reflexionar sobre el itinerario a seguir en esta tercera parte. Podríamos, por ejemplo, establecer un paralelo entre el sistema cullmanniano y una teología del Nuevo Testamento que exponga la posición católica. Sin embargo, advirtamos que esta nueva exposición, como tal, no estaría desprovista de interés para la confrontación que nos proponemos hacer. Prestaría quizás al lector católico una mejor comprensión de sus propias posiciones, y lo pondría en guardia contra la tentación de suscribir precipitadamente las ideas de nuestro autor. Pero este camino nos parece que presenta el enorme inconveniente de «solidificar» las posiciones en cues-

tión; ni de un lado, ni del otro, sería posible percatarse alguna vez de las motivaciones profundas para cambiar lo que sea desde el punto de vista juzgado como el más acertado.

El diálogo con Cullmann, para que tenga probabilidades de éxito, ha de mantenerse lo más cerca posible de su itinerario. Lo hemos recorrido una primera vez para comprenderlo, para seguir sus propios pasos. Querríamos emprenderlo de nuevo para verificar su solidez, para patentizar al lector que en tal o cual momento trascendental se ha adoptado una opción que repercuta en la totalidad del desarrollo posterior. Simultáneamente, el lector se vería llevado a una nueva comprensión de la obra, a una percepción más aguda de su originalidad propia. En la medida en que sea posible, querríamos soslayar el peligro de acorralar al autor dentro de una dialéctica que no es la suya, aunque fuera eventualmente la nuestra, con el riesgo inherente de hallarnos menos capacitados para llevar a buen término la crítica [1]. Pretendemos acompañar de nuevo a nuestro autor para mostrarle, eventualmente, que los principios que lo han guíado a lo largo de su camino no se imponen con toda necesidad.

Lo que normalmente hace difícil este género de confrontación, es la frecuente necesidad de discutir largamente el punto de partida. Pero no es éste el caso. Como tendremos ocasión de demostrar, el punto de partida del itinerario de Cullmann es de hecho aceptable: que la revelación cristiana sea, ante todo, una historia de la salvación, he ahí una aserción registrada en el tesoro de la tradición católica, pese a que, en el transcurso del tiempo, no ha sido siempre puesta de relieve como era de desear en las exposiciones teológicas [2]. Discreparemos en la manera de

1. La obra del cardenal JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (París, 1953), es, pese a sus incontestables cualidades, casi inasimilable para Cullmann. El eminente profesor de Friburgo señala una distinción entre la concepción católica del cristianismo, que sería ontológica, y la concepción protestante, que sería «mnémica» o basada en el recuerdo. Por nuestra parte, no vemos cómo esta distinción puede esclarecer el debate con Cullmann: el término «mnémico» no nos parece caracterizar el pensamiento de Cullmann que no se basa en absoluto en el «recuerdo», aunque dicho pensamiento no sea ontológico.

2. Un simple ejemplo. Los teólogos de la Edad Media afirman, generalmente, que la determinación temporal no forma parte esencial del acto de fe. Santo Tomás, al contrario, reconoce abiertamente las «variaciones» del acto de fe: la fe de Abraham no es idéntica a la fe del cristiano, porque, para Abraham, Jesucristo «no» ha llegado «aún». Conviene subrayar que el Doctor angélico cambió de opinión en este punto, y no expresa su pensamiento definitivo sino a partir del *De Veritate*, q. 14, a. 12 (hacia 1258). Para el estudio de esta importantísima cuestión, véase el excelente trabajo de M.-D. CHENU, «Contribution à l'histoire du traité de la foi, Commentaire historique de *II-II*, q. 1, a. 2», en *Mélanges thomistes*, «Bibliotheque thomiste», t. III (París, 1934), pp. 123-140; incluido en *La foi dans l'intelligence* (París, Cerf, 1964), pp. 31-50; trad. castellana, «Contribución a la historia del tratado de la fe. Comentario histórico de la *II-II*, q. 1, a. 2», en *La fe en la inteligencia* (Barcelona, Estela, 1966), pp. 23-41.

considerar esta historia de la salvación; percibimos en ella una densidad superior a la captada por Cullmann.

Esta profunda identidad de perspectivas inicial explica, sin duda alguna, que teólogos católicos hayan creído poder suscribir un gran número de afirmaciones que se encuentran a lo largo de la obra. Y cuando, desgraciadamente, topaban con conclusiones inadmisibles desde el punto de vista de su fe, arguyeron con demasiada facilidad o bien una contradicción interna, o bien un prejuicio confesional, siempre sutilmente presente. En realidad, no advirtieron que andaban por un camino paralelo y que, si el vocabulario y las formas de expresión son a veces idénticos, raramente recubren con idéntica exactitud la misma realidad [3]. Digamos a renglón seguido, en descarga de estos teólogos, que su error de perspectiva se explica fácilmente, si tenemos presente hasta qué punto la síntesis cullmanniana resulta poco aparente.

No podemos, en esta parte crítica, emprender la discusión exegética de los textos. Los errores de interpretación puestos de relieve por los especialistas no carecen siempre de fundamento ni mucho menos. Habría que subrayar, en cambio, los hallazgos, porque los hay; y es verdad que la exégesis de Cullmann ha abierto una serie de pistas inexploradas. Pero nos ha parecido

3. En su «Réponse à Oscar Cullmann», en *DV*, núm. 24, pp. 107-116, el padre DANIÉLOU cita un texto de Cullmann sobre los sacramentos, señalando que es susceptible de poder ser admitido por un católico: «Los sacramentos prolongan los milagros realizados por Jesucristo en el tiempo de la Encarnación» (p. 107). Cuando uno sabe lo que estas palabras significan para nuestro autor, resulta evidente que estamos muy lejos de la posición del catolicismo acerca de los sacramentos. Hemos explicado más arriba (cf. p. 195) por qué no existía contradicción alguna entre la idea cullmanniana del sacramento y su rechazo del magisterio infalible, contrariamente a lo que piensa el padre Daniélou.

más eficaz remontarnos hasta la opción fundamental del intérprete, la que le guía, a menudo insconscientemente, por entre el dédalo de su investigación histórica, la opción que explica todo el interés que presenta su exégesis detallada y también sus puntos débiles.

I

LÍMITES DEL MÉTODO CULLMANNIANO

¿Es convincente la lectura cullmanniana de la Escritura? ¿Cuál es su valor positivo? ¿Cuáles son eventualmente sus insuficiencias? Responderemos primero a estas cuestiones. En el capítulo siguiente, intentaremos evaluar la repercusión de esta lectura sobre algunos temas-clave de una teología de la historia de la salvación.

Empezaremos después por recordar sucintamente a base de qué posiciones y de qué rupturas se ha estructurado el método del profesor de Basilea. Mostraremos inmediatamente, situándonos sucesivamente en el plano del mismo dato bíblico y en el del intérprete, que la exégesis cullmanniana es de hecho una exégesis «rebajada». La motivación profunda que le ha dictado esta reducción hay que buscarla en el procedimiento habitual que, en el seno del protestantismo, lanza al positivismo a quienquiera que olfatee el grave peligro de subjetivismo escondido en la perspectiva idealista de tantos tratados teológicos.

1. Los términos del problema metodológico

Cullmann se ha forjado un método al contacto con las grandes corrientes de la exégesis contemporánea. En varias ocasiones, se ha visto obligado a adoptar una posición. Si lo ha hecho, ha sido por fidelidad a la fe. Al no consentir con la rup-

tura que pesaba como una amenaza, se arriesgaba, como se lo ha parecido cada vez, a desnaturalizar gravemente el mensaje cristiano. Este punto merece ser subrayado: deja entrever un sentido profundamente religioso.

Estudiante de teología en la Facultad de Estrasburgo, Cullmann era considerado como un espíritu muy dado a los métodos liberales[1]. Sin embargo, muy pronto rompió con ellos. ¿Por qué? Sin duda porque la tarea liberal de querer reconstruir históricamente la vida de Jesús se precipitaba cada vez más en el fracaso total, pero sobre todo —y en último término— porque las verdaderas intenciones de los autores neotestamentarios eran de tipo religioso y no «biográfico», y consiguientemente, era contrario a un sano método no tenerlas en cuenta. Una determinada concepción del hecho histórico, reducida a su objetividad material, por una parte, y, por otra, el postulado de un racionalismo creciente viciaban en su base la postura metodológica. En el cañamazo de sus análisis, el exegeta debe saber que los documentos neotestamentarios le prestan los elementos más diversos de la tradición viva sobre Jesucristo, tal como tomaron cuerpo en el seno de la comunidad apostólica; dichos documentos transmiten un mensaje «religioso», y a éste último hay que remontarse. En pocas palabras, la historia de Jesús es una historia «interpretada»; el problema está en el lazo que existe entre historia e interpretación[2].

Deudor en esto de toda la corriente de pensamiento que, en el protestantismo, quiso oponerse con fuerza a la tarea deletérea del liberalismo, Cullmann empieza por rechazar que la investigación exegética se reduzca a la consideración del acontecimiento histórico escueto, tomado como tal. Hay que abandonar una perspectiva puramente factual para que el objeto aparezca en toda su densidad religiosa. Y, dado que la intención doctrinal no está nunca prácticamente ausente de ningún texto

1. Cullmann mismo nos ha confirmado este punto. Creemos, efectivamente, que, en la medida en que el método histórico de la escuela liberal está fuertemente impregnado de positivismo, esta atracción de juventud manifiesta una característica del temperamento intelectual de nuestro autor, que explica sobradamente su posición definitiva.
2. Cf. más arriba, pp. 17-18.

bíblico llamado histórico, y dado que responde con mucha frecuencia a la intención profunda del autor que tiene que transmitir un mensaje, y no una pura historia que contar: es siempre necesaria una exégesis «objetiva» (o sea, búsqueda del objeto religioso), que se superponga completamente a la exégesis puramente histórica. La exégesis histórica no es, sin embargo, negligible, porque, si lo esencial del texto se halla al nivel de las «ideas», no deja de ser verdad que las ideas se alcanzan sólo a través del «transparente» de la historia, y hay que dominar siempre el uso del mismo para que las ideas aparezcan en su valor absoluto. El dato bíblico esboza, pues, regularmente un movimiento de trascendencia propiamente religiosa. Puesto que la historia de Jesús es una historia interpretada, y dicha interpretación se halla al nivel de las «ideas» religiosas, de ello derivan unas condiciones particulares de lectura. Así como el historiador debe convertirse en filósofo para poder elaborar una historia de la filosofía, el exgeta debe ser creyente para poder alcanzar un dato de fe. El intérprete ha de aceptar reconstruir en él la misma experiencia religiosa que la de los primeros autores, ver de alguna manera con sus mismos ojos, que son los ojos de la fe[3].

Aceptando el tomar parte en el nuevo equipo y llevar a cabo con él el paso a la trascendencia que parece imponerse para que no se volatilice el mensaje religioso de las Escrituras, Cullmann adquiere prontamente conciencia, advirtámoslo bien, del grave peligro de subjetivismo que acecha a la exégesis. Se plantea la cuestión de si el riesgo que se corre no será radical e inevitable. Las exposiciones que, en ese momento, hace Cullmann sobre el método de la exégesis, dejan en el aire, como recordamos, la respuesta a una cuestión de importancia primordial: si el dato de la fe no es del mismo tipo que un dato filosófico, si sobrepasa necesariamente las posibilidades del entendimiento humano como tal, si, con otras palabras, las «ideas objetivas», de naturaleza religiosa, exceden la capacidad humana de aprehensión abandonada a sí misma, si, además, la fe del intérprete no le

3. Cf. más arriba, pp. 34-38.

presta la posibilidad de dominar el dato religioso en su misma trascendencia: ¿no se correrá el riesgo de interferir, en la lectura de los textos, unos *a priori* humanos ajenos al dato? Y, en estas condiciones, ¿no se encuentra uno encarado con el siguiente dilema?: o una cosa o la otra; o bien Dios nos deja sin recursos ante su mensaje, exigiéndonos un «sí» incondicional y carente de inteligibilidad, pero parece impensable que las Escrituras no nos hayan sido dadas para comprenderlas; o bien la fe individual del creyente le proporciona los criterios suficientes de inteligibilidad del dato religioso, en cuyo caso dicha pretensión no tiene consistencia. ¿Entonces, qué?

¿No habrá que revisar el punto de partida?, se pregunta Cullmann. La historia bíblica es una historia interpretada, de acuerdo. Pero, al reaccionar contra el liberalismo, ¿se ha obrado correctamente al confinar la interpretación al nivel de las «ideas», en un orden que sería totalmente ajeno al orden factual? ¿Habrá, pues, que dar un paso de esta índole a la trascendencia, para alcanzar el mensaje en su propio nivel de inteligibilidad? En esta óptica, ¿no nos encaminaremos inevitablemente hacia el subjetivismo, ya que nada puede garantizarme que estas «ideas» religiosas, extraídas por una actividad de mi cognoscencia, aunque iluminada por la fe, sean el mensaje de Dios, y no una ficción de mi espíritu? ¿No habrá que abandonar este camino y emprender otro, completamente diferente, que reconociera al acontecimiento mismo una densidad propiamente religiosa?

Volvamos, en efecto, a la intención profunda de los autores del Nuevo Testamento. No se trata de hacer historia a la manera del historiador moderno y, mucho menos aún, a la manera de un sumario. Pero, es hacer historia narrar fielmente las sucesivas intervenciones de Dios en la Historia. Para los autores de la comunidad primitiva, revelarse significa, para Dios, intervenir concretamente en el acontencimiento histórico. El propósito de los primeros autores es decirnos que estos acontecimientos preñados de gracia se sitúan en un plan, en una economía temporal, que tiene su punto de apoyo central en el acontecimiento de Cristo, muerto y resucitado por nosotros. La Revelación no es una doctrina «abstracta», no es tampoco una interpelación intemporal a la conciencia del creyente; es una historia de la salvación. Dicha historia se ha cumplido en Cristo, pero aún prosigue, y un acto original de Cristo, como Kyrios, nos atañe ahora y constituye el centro de la experiencia religiosa del cristiano [4].

Estamos de nuevo en el plano de la historia, después de haber rehusado tratarla como lo haría el historiador profano que se propusiera reconstruir acontencimientos pasados. Además, la historia de la salvación como tal, sólo tiene sentido para el creyente, porque su manera de estructurar los acontecimientos, sus juicios de valor sobre los hechos de la historia, son totalmente inaccesibles al espíritu del hombre con sus solos recursos. El objeto de la fe es una historia interpretada, pero esta interpretación supera las posibilidades del entendimiento humano. La inteligencia, sin embargo, encuentra en esta historia lo que busca, sin introducir previamente en la misma algo propio. La interpretación, en efecto, la presta la misma historia, y la inteligencia se halla capacitada para registrar (no para explicar, desde luego) las diversas relaciones de orden temporal que entrelazan de una manera original los acontecimientos de la salvación, y en las que, podemos evidenciarlo, se resume su inteligibilidad bíblica. El escándalo de la fe no se atenúa en manera alguna: el historiador no puede admitir la lectura de los acontencimientos de la historia que le proponen los autores del Nuevo Testamento, si se limita a ser un puro historiador, recurriendo únicamente a criterios naturales de juicio [5].

Cullmann no ignora la opción que acaba de tomar. Es consciente incluso, llegado casi al objetivo perseguido, de hallarse ante un obstáculo quizás infranqueable. Efectivamente, ¿cómo hacer la exégesis de los textos, cómo leer los acontecimientos de la historia de la salvación, si los criterios de estructuración de dichos acontencimientos no nos son dados también? ¿Cómo poder discernir lo esencial de lo accidental, si eso no se indica explícitamente? La cuestión que se plantea es de suma importancia.

4. Cf. más arriba, pp. 49-56.
5. Cf. más arriba, p. 52.

Si hemos de responder con una negativa, significa que disponemos de los elementos que hay que estructurar, que sabemos a qué nivel de objetividad se lleva a cabo dicha estructuración haciéndose accessible a nosotros, pero significa también que no poseemos la clave, el centro de gravedad, la norma de interpretación (es decir, la norma «temporal»). En fin, hay también una respuesta, y una respuesta positiva. ¿Por qué ha de extrañarnos? Los primeros cristianos toparon exactamente con el mismo problema que se nos plantea a nosotros, y lo resolvieron mediante las confesiones de fe, cuya rectitud, en los primeros tiempos de la Iglesia, estaba garantizada, como la misma Escritura, por la autoridad apostólica. La confesión de fe pone de relieve lo esencial del dato y presta, por lo mismo, la clave de interpretación del conjunto. El estudio de las primeras confesiones de fe, contenidas en los textos escriturísticos, es, pues, de una importancia decisiva para el exegeta. En ello estriba la posibilidad de que su labor sea o no justificada [6]. En resumen, si el mensaje religioso es, ante todo, el mensaje «positivo» de las intervenciones históricas de Dios, y si el dato bíblico que lo transmite proporciona también los criterios de una recta lectura, el intérprete se ve entonces capacitado para acoger este mensaje con toda objetividad, siempre y cuando haya renunciado a cualquier prejuicio racionalista y la fe le haya otorgado la gracia de aceptar los juicio de valor, irreductibles a las normas de un conocimiento natural. El método «histórico» lleva al dato de la fe, porque dicho dato es una historia; y, al proporcionarme una historia de la salvación con las normas de su lectura inherentes en ella, este método histórico abre el camino a una teología de la historia de la salvación. Resulta inútil subrayar la gran importancia del método histórico para la exégesis del Nuevo Testamento [7].

Tal es, en grandes líneas, el itinerario exegético de Cullmann. Incluye una concepción determinada de la Revelación y una cierta concepción de la fe cristiana. Dios se revela en el seno de una serie estructurada de acontecimientos históricos que se sitúan a lo largo de la línea del tiempo. Interviene y salva por medio de actos históricos. Enraiza la salvación en el acontecimiento mismo. La fe es, por eso, recepción de estas intervenciones salvíficas, sello eminente de la prioridad, preñada de gracia, de Dios. «La fe consiste en positividad.» De ella se alimenta y en ella no cesa de apoyarse. El camino que lleva a Dios salvador lo hallamos trazado en la historia de la salvación. Dicha historia se impone al creyente; fuera de la fe, es un escándalo. La fe sabe que esta historia, totalmente centrada en el acontecimiento Jesucristo, tiene un sentido, que es, a los ojos de Dios, el verdadero sentido de la historia a secas. Pero los vínculos temporales, que esta historia establece entre los diversos acontencimientos de la salvación, son perfectamente accesibles al espíritu, sin que este haya de poner ningún *a priori* a partir del cual hiciera surgir la inteligibilidad del despliegue de los acontecimientos.

6. Cf. más arriba, pp. 56-62.
7. Cf. más arriba, pp. 63-67.

La posición del R. Bultmann no puede sino reafirmar a Cullmann en la opción tomada. Según nuestro autor, el exegeta alemán reconoce, en el dato bíblico, una trascendencia propiamente religiosa; pero, al hacerlo, arranca de cuajo el orden de la fe de su enraizamiento histórico por proseguir la investigación a la luz de un *a priori* filosófico totalmente ajeno a las normas que nos proporciona la Escritura.

Sin duda alguna, los principios de la hermeneútica bultmanniana se hallan en las antípodas de los de Cullmann, en el abanico de las posibilidades exegéticas. Para R. Bultmann, el mensaje bíblico aparece, ciertamente, bajo la forma de una historia de la salvación perfectamente consecuente, desde los comienzos hasta el fin del mundo. Pero, y esto es lo esencial, el mensaje bíblico no se reduce en absoluto a esta historia; mejor aún, nada tiene que ver, «como tal», con esta historia en su dimensión de desarrollo factual, por la simple razón de que el orden de la fe es radicalmente extraño al despliegue del tiempo fenomenal como lo es, por lo demás, a la especulación puramente objetiva. Si los primeros cristianos pensaron el mensaje religioso en términos de historia de salvación, es proque no disponían de ningún otro medio para expresar el dato revelado; hubieron de recurrir al mito (en sentido bultmanniano) o sea, a un modo de expresión

que vincula la acción de Dios con lo fenoménico o que la entrevé en los términos de la especulación objetivista. Pero, sigue Bultmann, lo esencial del mensaje bíblico no estriba en el modo de expresión, sino que es en la intención profunda de los primeros autores donde hay que alcanzar, por este camino, el orden específico de la fe [8]. En cuyo caso, una labor como la de Cullmann resultaría doblemente viciada: primero, en sí misma, porque presupone, sin ninguna prueba, que el mundo de la fe es el de un desarrollo temporal de los acontecimientos salvíficos; segundo, porque contraría las aspiraciones más legítimas del espíritu moderno que, sensibilizado más que nunca por la originalidad propia del plano de la fe, declara inaceptable un mensaje religioso que se presentará en los términos objetivos de lo especulativo o de lo intramundano. A lo que Cullmann respondería que no hay que admirarse de que la fe provoque escándalo, tal como lo ha suscitado siempre; en todo caso, se la traiciona si no se la vincula esencialmente a los acontecimientos de la salvación, muy particularmente al acontecimiento central [9].

Siendo esto así, ¿cómo planearemos el diálogo con Cullmann? Su afirmación básica, a saber, que la fe nos es dada en una positividad histórica, parece irrecusable, y creemos poder fundamentarla rigurosamente. La intervención salvífica de Dios es histórica. La insistencia de Cullmann en este punto presta eminentes servicios a la teología católica que, por diversas razones, no ha poseído la suficiente sensibilidad por esta dimensión esencial de la salvación. El debate que iniciaremos en las páginas siguientes no consistirá en cuestionar la afirmación fundamental de Cullmann. Es verdad que la fe tiene su origen en una historia de la salvación. Lo que se trata de saber es si se halla irreductiblemente confinada en la misma, como en un mundo «liso», con sólo dos dimensiones, sin abertura vertical.

8. Cf. más arriba, pp. 71-74.

9. El padre MALEVEZ indica con razón que, al igual que K. Barth, Cullmann no da una respuesta a la cuestión previa de R. Bultmann: éste, en nombre de la palabra de Dios que interpela a conciencias y no a objetos, rehúsa considerar la historia de la salvación como esencial al mensaje, a despecho de las apariencias; todo esto, según él, nada tiene que ver con la «comprensión de nosotros mismos» ante Dios. A este preámbulo de R. Bultmann sólo cabe responder denunciando la insuficiencia de las estructuras establecidas por su análisis existencial, y mostrando que el acto de fe no puede reducirse a «apriorismos» existenciales (cf. L. MALEVEZ, «Exégèse biblique et Philosophie. Deux conceptions opposées de leurs rapports: R. Bultmann et K. Barth», en *NRT*, 78 (1956), p. 1039, n. 66).

2. La llamada a la trascendencia en el dato bíblico

Procederemos por etapas. Vamos a plantearnos ahora las dos cuestiones que han preocupado a Cullmann: ¿a título de qué el dato bíblico constituye un mensape religioso? en cuya caso, ¿cómo debe conducirse el intérprete? Este apartado estará consagrado a la primera de estas cuestiones; el apartado siguiente, a la segunda. Podremos después emitir un juicio de conjunto sobre la hermenéutica cullmanniana.

Ante todo, precisemos que nuestro objetivo es modesto. Se trata simplemente, mediante una selección de reflexiones apropiadas, de mostrar que el dato bíblico impone un itinerario de trascendencia [10], sin que sean puestas en tela de juicio las legítimas demandas de Cullmann. De pronto, sus principios exegéticos nos parecerán sumamente estrechos, y su concepción del dato bíblico algo mezquina, por haber «reducido» indebidamente la inteligibilidad de dicho dato.

En el presente apartado, haremos primero algunas consideraciones en torno al lenguaje bíblico; bastarán para mostrar que los esquemas sensibles que lo estructuran remiten constantemente a un orden que trasciende lo experimentable. Examinaremos después el tratamiento que los autores sagrados han aplicado a los acontecimientos de la historia de la salvación, y cómo estos autores proceden, en el plano del Nuevo Testamento, para relacionarlos con el acontecimiento central de esta historia. Jesucristo, muerto y resucitado por todo el mundo. Se verá entonces que la historia de la salvación no adquiere su pleno sentido más que en la conciencia espiritual de Cristo, que reconoce en esta historia su fuente y su principio.

10. Por «itinerario de trascendencia» entendemos el acto original del espíritu por el que depasa el plan empírico. En tanto que actividad espiritual, dicho acto no entra en el objeto de la representación, pero los resultados en que desemboca son, según variadas modalidades, objetivamente determinables.

1) *El lenguaje bíblico, expresión de una trascendencia*

Como todo lenguaje, el bíblico es necesariamente *empírico*. No dispone, para expresar la realidad, sino de medios sensibles, tomando su materia de las categorías de los sentidos, muy particularmente de los cuadros espaciales y temporales de la experiencia sensible. Este condicionamiento del lenguaje afecta, además, tanto al lenguaje técnico como al popular; el primero es simplemente más abstracto que el segundo, pero este último encierra una riqueza metafísica superior al primero. La función del lenguaje, familiar o técnico, consiste en organizar los esquemas sensibles de manera que lleguen a ser significativos de otro orden, metasensible. Estos esquemas de trascendencia siguen siendo, en todos sus puntos, esquemas sensibles, pero en ellos lo sensible está como trabajado, resituado, y, por ello, ejerce en el hombre que habla o en el que escucha un cierto agobio; le constriñe a superar el orden empírico [11].

Los esquemas sensibles de trascendencia son extremadamente variados. La materia de su organización tan pronto es extraída del espacio, como del tiempo, como de ambos a la vez. A veces el movimiento de trascendencia se inicia con la simple oposición de términos cuidadosamente escogidos, o mediante el uso de expresiones, contradictorias como tales. Con frecuencia, bastará dejar como en una nebulosa etérea las determinaciones temporales o espaciales.

Abramos la Biblia y tomemos algunos ejemplos. El «abajo», el «arriba» [12]: la relación evocada por ambos términos especiales no se reduce a una relación espacial; el abajo, es lo terrestre, el arriba, es «otro» orden, el de Dios. El hombre «exterior», el hombre «interior» [13]: he aquí un esquema de oposición espacial, destinado a dar a entender que la realidad del hombre no se

11. Desde este punto de vista, es interesante estudiar las relaciones entre la palabra y la escritura. La palabra añade, al material sensible de la evocación de trascendencia, el cuerpo y los gestos de quien habla (cf. L. LAVELLE, *La parole et l'écriture*, París, 1942, páginas 13-60).
12. Véase *Mt* 27, 51; *Mc* 15, 38; *Act* 2, 19; *Jn* 8, 23.
13. Véase *Rom* 7, 22; *Ef* 3, 16; especialmente *II Cor* 4, 16.

reduce en absoluto a su aspecto material. El término espacial «interior» no materializa en nada, es un concepto que se escapa; porque, en el mismo momento en que uno penetra por una hendidura en el «interior» se sitúa automáticamente en el «exterior». «Cristo en mi, yo en Cristo» [14]: tomadas al pie de la letra, ambas expresiones son contradictorias; pero es que, precisamente, esta inhabitación recíproca no es de orden espacial, significa la profunda intimidad espiritual que hay entre Cristo y un bautizado. He aquí un ejemplo de indeterminación espacial que inicia un movimiento de trascendencia propiamente religiosa: en *Jn* 3, 8, Jesús da a entender a Nicodemo la diferencia existente entre el orden de la carne y el del Espíritu, cuando dice: «El viento sopla donde quiere; tu oyes su susurro, pero no sabes a dónde va ni de dónde viene». Ahora bien, tanto en griego como en hebreo, la misma palabra designa el viento y el Espíritu. Jesús, pues, quiere decir: «No hagas entrar en juego tus facultades humanas de apreciación».

El esquema «temporal» de trascendencia que tan frecuentemente hallamos en la Biblia y que puede descubrirse en todo lenguaje, recurre a la imprecisión, a la indeterminación. La memoria del hombre es pobre; sus posibilidades de perfilar el detalle fechado de una manera precisa son muy limitadas. Pero el carácter indeterminado de la designación temporal tiene, como contrapartida, la ventaja de trazar una vía de acceso a lo trascendente [15]. El soporte sigue siendo visible, pero uno se ve constreñido a depasarlo. Un ejemplo: la expresión «en aquél tiempo» es el clásico procedimiento de cualquier lenguaje popular para iniciar correctamente el tránsito a lo universal, a lo tipificado; lo que ocurrió «en aquel tiempo» se narra por su valor ejemplar [16].

14. Pablo utiliza ambas expresiones. *Cristo en mí:* por ejemplo, *II Cor* 11, 10; 13, 3; *Gál* 1, 16; 2, 20; *Ef* 4, 1. *Yo en Cristo:* por ejemplo, *II Cor* 12, 2; 13, 5; *Gál* 1, 22; *Ef* 2, 22. Puede añadirse, en el mismo sentido, la expresión joánica: «El que guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él» (*I Jn* 3, 24).
15. El lenguaje cinematográfico dispone de un esquematismo muy singular, que consiste en superponer planos históricos muy diversos, y en presentar personajes de varias épocas. Cf. H. AGEL, *Le cinéma et le sacré* (París, 1954); trad. castellana, *El cine y lo sagrado* (Madrid, Rialp, 1960).
16. Advirtamos su uso clásico en la liturgia de la Palabra. La proclamación del Evangelio empieza, frecuentemente, con las palabras *In illo tempore*, incluso cuando el pasaje

Hay dos momentos particularmente significativos: el comienzo y el fin, el tiempo primordial y el tiempo escatológico. Notemos además cómo la creación imaginativa utiliza frecuentemente la indeterminación: una parábola no narra un acontencimiento que hubo de suceder en un día preciso; pero, el comportamiento que de la misma se deduce es válido universalmente. Y así en todo lo demás.

En resumen; manteniéndose al nivel del lenguaje, estamos invitados a verificar una primera constatación decisiva: la realidad humana y religiosa que el lenguaje bíblico intenta expresar, no agota su significado en la dimensión de lo sensible espacio-temporal; presenta una dimensión de trascendencia, pero sin dejar de ser nunca empírica. Esta sola indicación puede introducirnos en el debate esencial [17].

2) *El comportamiento del hombre bíblico ante el acontecimiento temporal y sus modos de expresión*

Para Cullmann, el problema estriba en una cierta concepción de la Revelación y de su trabazón con el acontecimiento central. Toda la Biblia da prueba de que el tiempo es el medio de que Dios se sirve para revelarse y salvar a los hombres. Toda intervención salvífica, desde la primera hasta la nueva creación, es un acontecimiento temporal. Y cada uno de los acontecimientos salvíficos agota su significado religioso en la «relación temporal» con el acontecimiento central, Jesucristo. Indudablemente, todos los acontecimientos de salvación no tienen idéntica trascendencia histórica, en la acepción que la ciencia confiere a esta palabra: el relato de la creación no pertenece al mismo género literario que las narraciones de la vida y de la pasión de

citado es clara y sobradamente fechable y localizable. La perspectiva aparece de pronto como «típica»: el oyente es invitado a apropiarse una actitud religiosa.

17. Puede uno consultar útilmente la doctrina tomista del conocimiento, en la que la percepción sensible proporciona ya lo inteligible «en potencia», inteligible que el intelecto agente, de acuerdo con su función, hará pasar a acto.

Jesús de Nazaret. El acontecimiento central de la salvación ha de ser un acontecimiento histórico fechable y localizable; si no, al no poder marcar el hito preciso, aumentaría el riesgo de que la «profecía» absorbiera la «historia» [18]. Para el autor inspirado, el tiempo no es un esquema formal de presentación del mensaje religioso; condiciona la Revelación. La salvación consiste en los acontecimientos que jalonan la línea continua y ascendente del tiempo y que se estructuran en torno al supremo acontecimiento revelador, el hecho-Cristo. En esta actitud bíblica referente al acontecimiento, nada indica que el tiempo deba ser trascendido. Otra es la concepción griega del tiempo; en ella, es siempre anulado en provecho de lo metahistórico, de lo ahistórico [19].

¿Qué pensar de este anàlisis cullmanniano? Por nuestra parte, creemos que mutila la concepción, tanto bíblica como griega, del acontecimiento temporal. Para mostrarlo, intentaremos esbozar una comparación entre la actitud religiosa del hombre arcaico y la del hombre bíblico.

Ante el acontecimiento y la mobilidad de la historia, la reacción habitual del hombre arcaico es una reacción preñada de inseguridad. El acontecimiento es lo imprevisible, lo accidental, lo inesperado. Surge entonces la cuestión: ¿hay en él algo de estable, de inmóbil, de ejemplar? Las «constantes del universo» son las que prestan al hombre la seguridad que busca; por lo tanto, el hombre va en pos de lo «universal», en busca de estructuras explicativas y valorizantes de su vida cotidiana. El hombre vincula su existencia en continuo devenir a «tipos» explicativos. Y estos tipos necesitan una coloración de absoluto para que estén en trance de revalidar la acción humana.

Esta actitud del hombre arcaico es propiamente «una actitud de trascendencia». La «real», lo «sólido», son esas estructuras universales, escondidas tras los velos del desarrollo fluido de la vida cotidiana. No hay por qué admirarse de que esta vía onto-

18. Véase, en *Christ et le temps*, 36a, el capítulo VI de la primera parte: «Les rapports de l'histoire et de la prophétie» (pp. 66-74).

19. Cf. más arriba, pp. 83-96.

lógica haya servido a Dios de cauce para su primera revelación, su primer don, el don mismo de la creación. La estabilidad del mundo es el gran testimonio de la benevolencia de Dios. Pero este signo de la creación es ambiguo, porque no distingue netamente el creador y su creación, y la gran tentación del hombre fue confundirlos. Idólatra, el hombre recurre a prácticas mágicas para alcanzar infaliblemente la salvación. El mundo, efectivamente, tiene necesidad de ser salvado, porque causas diversas le impiden coincidir perfectamente con sus tipos y modelos ejemplares; hay que cuidar, pues, de prestarle una carga ontológica. El hombre arcaico hubiera podido recurrir a la gratuidad de Dios, pero prefirió, con más frecuencia, asumir él mismo (o por medio de una persona) esta operación, recurriendo a la magia [20].

¿Cómo podrá «expresar» el hombre su propósito de trascendencia, en el marco de esta revelación cósmica? Si no es filósofo, ignora cómo pensar la trascendencia espiritual si no la proyecta en las dos vertientes del tiempo. El comienzo y el fin del mundo, al no poder abarcarlos, son aptos para sugerirle una realidad sagrada. El hombre expresa su propósito de trascendencia por medio de «esquematismo espacio-temporal», su único recurso. Habitualmente, proyecta en el tiempo inmemorial en que se creó el universo (tiempo primordial, en el límite extremo ya no temporal) los modelos ejemplares de sus acciones y de las cosas que le rodean; las Imágenes y los Símbolos que recubren estos arquetipos le aseguran una valoración absoluta. Los arquetipos, efectivamente, provienen de los dioses, los héreos, los antepasados, y la energía divina que se despliega en estas acciones paradigmáticas se halla concentrada en el espacio privilegiado (en último término, ya no espacial) del Centro, de la Montaña sagrada, etc. [21]. Si se recurre al espacio y al tiempo, se hace exclusivamente con el fin de iniciar un movimiento de trascendencia. La duración y el espacio sagrados se computan de una manera totalmente diversa a la duración y el espacio profanos. La vida cotidiana vale lo que vale su participación de los arquetipos divinos. No es susceptible de valoración en su carácter accidental e imprevisible. Para todos los actos de la vida, se prevén liturgias que permitan a los hombres, en la evocación hablada y dramática de lo que acaeció *in illo tempore*, coincidir tanto como sea posible con los gestos primordiales de los dioses. Así, por ejemplo, para que sea válida la fundación de una ciudad, ha de coincidir, por vía ritual, el acto cosmogónico primordial con el que Dios suscitó las formas definitivas de los seres. El año cósmico se iniciará con la fiesta del Nuevo Año, cuya misma referencia con el acto creador primordial viene indicada por la liturgia. El matrimonio reitera la unión ejemplar entre los dioses. Y podríamos alargar la lista indefinidamente [22]. Notemos, sobre todo, que los arquetipos no tienen por qué ser proyectados necesariamente en el instante primordial; pueden desempeñar su papel conjugados a personajes de la historia, de los que sólo se retienen las acciones ejemplares y no las características individualizantes.

20. Véase A. CHAVASSE, H. DENIS, J. FRISQUE, R. GARNIER, *Eglise et Apostolat* (París-Tournai, 3.ª ed., 1957), pp. 44-45.

21. Sobre todo esto, puede consultarse con gran provecho las obras de Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour* (París, 1949), trad. castellana, *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires, Emecé), e *Images et symboles, Essais sur le symbolisme magico-religieux* (París, 1952), trad. castellana, *Imágenes y símbolos* (Madrid, Taurus, 1956).

La recurrencia a los arquetipos y a los mitos con ellos relacionados es un procedimiento de conocimiento susceptible de una auténtica captación de valores, pero apoyándose constantemente en los recursos de lo imaginativo. El mito no es la transcripción de una verdad poseída ya de antemano bajo una forma sabia (el análisis metódico y abstracto es la segunda operación); no es ni una fábula ni una alegoría ni una parábola. Es el modo como la conciencia global expresa su afán por los valores y las ideas, incluso las más elevadas. Hasta es quizás, antes y después de la selección racional que hace luego la inteligencia, la única manera de hacer repercutir ideas y valores hasta las profundidades más recónditas del hombre. Se ha creído largo tiempo que este modo de expresión era patrimonio de las civilizaciones arcaicas y que se movía y obraba en la ilusión pura. Pero, hoy, empezamos a darnos cuenta de que el mito no carece de sentido, y de que el mundo moderno hace un uso abundante del

22. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 44-52.

mismo, sin, por lo demás, percatarse de que los mitos que se proporciona son a veces puras mistificaciones [23]. ¿Qué hay de sorprendente en esta permanencia? Abstracción hecha de las imágenes y los símbolos que la acompañan, la recurrencia a arquetipos es el procedimiento realmente clásico en la búsqueda de lo universal, es propio de todos los tiempos y lugares. Es la expresión de un itinerario metafísico original, que halló en el platonismo su diseño más logrado [24]. En definitiva, la filosofía de los arquetipos se confunde, en lo esencial, con el proyecto de una filosofía de las esencias. Cullmann debe haber percibido confusamente esta relación, porque, para él, la concepción cíclica del tiempo, que opone a la concepción bíblica, se equipara a la de las filosofías griegas y a la de los rituales religiosos.

Si del acontecimiento sólo se retiene el arquetipo que se manifiesta en él y le confiere su «verdadero» significado, ¿«qué lugar» reserva esta filosofía «al tiempo»? A esto, la respuesta habitual es: «ninguno». Al ser circular la representación del tiempo, éste se encuentra anulado y, por lo mismo, rechazado. Eso parece caer por su propio peso. Para probarlo, ahí están los numerosos rituales de regeneración del tiempo y de expulsión periódica de las culpas, o, en otro terreno, las místicas neoplatónicas. Pero, respondiendo así, ¿no se es víctima de un slogan y no se está en peligro de mezclar unas cartas que hubiera sido útil considerar aparte? Porque, en definitiva, en el marco de una filosofía de las esencias, ¿no será el tiempo cíclico el tiempo revalidado y no el tiempo rechazado? Platón no rehúsa el plano de lo sensible espacio-temporal: en él se manifiestan las Ideas [25]. La recurrencia a la esencia o al arquetipo, como tal, no niega el

23. Véanse las excelentes páginas que consagra al mito P. Ricoeur, en su *Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire* (París, 1949), pp. 445-451. Véase también, por su sugestivo interés, la obra de R. Barthes, *Mytologies* (París, 1957).

24. Según Eliade, la doctrina platónica sobre las ideas es «la última versión del arquetipo» (*Le mythe de l'éternel retour*, pp. 184-185, cf. p. 64).

25. En el debate, cada vez más abierto, entre mentalidad bíblica y mentalidad griega, habría que matizar bastante más de lo que se hace habitualmente. En otro tiempo, se subrayaban los vínculos entre cristianismo bíblico y helenismo; hoy día, se insiste exclusivamente en su ropaje judío y se lo opone demasiado absolutamente a la mentalidad griega. No olvidáramos de ninguna manera que el lenguaje popular de la Biblia y un tratado de filosofía griega son propiamente incomparables. Y evitemos, por lo que respecta sobre todo a Platón, leerlo con ojos neoplatónicos.

tiempo. Digamos simplemente que, por esta vía, el tiempo no se valora en su carácter imprevisible.

Para quebrantar nuestra reticencia, se nos dirá, no sin razón, que el testimonio de algunas religiones arcaicas es formal a este respecto: el tiempo es rechazado, como lo son también los valores sensibles y corporales. Pero este rechazo, ¿está vinculado a una filosofía de los arquetipos, como tal? No lo creemos en absoluto. ¿Cómo explicarlo, pues? Quiérase o no, el hombre se ve inevitablemente encarado con lo accidental, lo inesperado, lo imprevisible. El sufrimiento, la guerra, la sequía, la culpa sobre todo, salpican toda la existencia terrestre. Advirtamos, también, que el intento de valorización mediante la recurrencia a arquetipos ha constituido una reacción frecuente por parte del hombre [26]. Pero, cuando estas desventuras son inexplicables, el procedimien corriente estriba en expulsarlas periódicamente (cada Año Nuevo) o, eventualmente, en suspirar por su expulsión definitiva al fin de un período cósmico. Y se dice: rechazo del tiempo. ¿No será quizá voluntad de salvación y deseo, por lo tanto, de evasión de un modo de existencia que implica el pecado, el sufrimiento, la muerte? El rechazo del tiempo (profano) sólo interviene indirectamente, pero no está relacionado, como tal, a una filosofía de los arquetipos o de las esencias.

Sin embargo, estas pocas indicaciones, demasiado rápidas a nuestro modo de ver, bastarán para ponernos en guardia cuando abramos la Biblia. El «mundo bíblico» nos ofrece una perspectiva en la que el ir y venir de Dios en el acontencimiento temporal es constante. Ante la atención extrema que los autores sagrados prestan a los acontecimientos, es grande la tentación de encontrar en ello la prueba de una falta de interés por su parte respecto a la recurrencia a arquetipos y esencias. Se deduciría con demasiada rapidez la conclusión de que cualquier intrusión de trascendencia en el dominio de la fe destruye automáticamente lo que comporta de específico, su vínculo al acontecimiento temporal teofánico. Aquí se ve claro cómo se esboza la

26. Véase en M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, el capítulo que lleva por título: «"Normalité" de la souffrance» (pp. 139-151).

posición de Cullmann[27]. Cuando se trata del mensaje bíblico, es exacto que nos hallamos ante una actitud nueva con respecto al acontecimiento temporal. ¿Quiere ello decir que el terreno es absolutamente nuevo y que la Escritura desconocería totalmente los modos de expresión que han encarnado, hasta ahora, el propósito de trascendencia? Vamos a ver que la ruptura de que a veces se habla no existe.

Para Israel, para el cristianismo primitivo sobre todo, el acontencimiento temporal adquiere un significado muy diferente al de las religiones cósmicas. El acontecimiento, «como acontecimiento», en su carácter de imprevisible e inesperado, en su carácter único e irrepetible, es el instrumento de la revelación de Dios y de su acción salvífica. Dios interviene en la vida cotidiana de su pueblo, porque establece una alianza con el mismo. Lo guía y le indica su voluntad progresivamente. Sus portavoces, los profetas, descubren en los acontecimientos la palabra de Dios. El éxito y el revés son epifanías de Dios, son auténticas teofanías. Dios sólo se manifiesta para obrar, porque persigue un plan, y este plan saldrá adelante porque para Dios todo es posible.

Surge una dimensión enteramente nueva de la vida religiosa. El hombre se apoya en Dios que va delante de él, y se hace próximo por pura gratuidad. La seguridad de la fe no hay que buscarla en los arquetipos, definitivamente válidos, que regulen el orden del universo, y primer signo elocuente de la bondad de Dios (su primera revelación); la seguridad de la fe es Dios sólo, porque para él todo es posible[28]. El acontecimiento adquiere, desde ahora, un relieve maravilloso. Dios, supremamente activo, no cesa, a su manera, de interpelar en él al hombre, de disponerlo para realizar en él su voluntad. La religión bíblica

27. Cf. más arriba, pp. 254-255.

28. «Isaac era para Abraham un *don* del Señor y no el producto de una concepción directa y sustancial. Entre Dios y Abraham se abre un abismo, una ruptura radical de continuidad. El acto religioso de Abraham inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como Dios personal, como una existencia "totalmente distinta" que ordena, gratifica, exige, sin ninguna justificación racional (es decir, general y previsible) y para quien *todo es posible*. Esta nueva dimensión religiosa hace posible la "fe" en sentido judeocristiano» (M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, pp. 163-164).

se nos muestra, pues, como «la religión del acontecimiento», una religión esencialmente «positiva». El acontecimiento es ahora revelador de las intenciones divinas. Descuidarlo, es suprimir por las buenas el terreno de la fe, porque es querer pretender reconstruir *a priori* el camino que Dios elige para llegar hasta nosotros y el que debemos seguir para remontarnos hasta Él. Positividad del acontecimiento salvífico; positividad, asimismo, del significado que le atribuye el portavoz de Dios. El profeta disemina los oráculos de Yahvé, absteniéndose de mezclar en ellos sus propias explicaciones. Es sólo portavoz de Dios.

¿Cómo se estructura, pues, la lectura profética de los acontecimientos salvíficos? Cullmann está convencido de que la carga religiosa no consiste, aquí, sino en un punto de apoyo revelador de «lazos temporales». La unicidad del plan de Dios se manifiesta, en el Nuevo Testamento, en el hecho de que todas las intervenciones salvíficas de Dios se sitúan a lo largo de una línea temporal ascendente y continua, que tiene su centro de referencia definitivo en Jesucristo, el acontecimiento central de la historia de la salvación. El significado religioso de los acontecimientos anteriores a Jesucristo consiste en ser una preparación temporal; el significado de lo que sigue después de Él es un cumplimiento progresivo. Revelar el significado religioso de un acontecimiento es para el autor sagrado, establecer sus coordenadas temporales en la historia de la salvación. La operación de situar sólo la lleva a buen término el apóstol, porque únicamente él dispone del hito central para enmarcarlo todo correctamente. La cuestión que ahora planteamos es la siguiente: ¿La Revelación está vinculada al tiempo hasta el punto de excluir toda consideración de trascendencia? Nos parece que no.

¿Qué hace el profeta cuando habla de un acontecimiento preñado de la palabra de Dios? No se contenta con enmarcarlo en su lugar en la línea del tiempo. Desgaja un «tipo», una «estructura», una «categoría»[29] de la revelación de Dios y de la re-

29. Que nadie se equivoque acerca del sentido de estos términos. Queremos decir, que el mensaje del profeta consiste, ante todo, en inculcar a los oyentes tal o cual «actitud religiosa» a adoptar, cuyo acontecimiento revelador proporciona el medio privilegiado de realización. En particular, «tipo» es sinónimo de «actitud característica» o universal, según

ligión verdadera. Vemos como el profeta recurre a arquetipos, pero —y ahí está lo esencial— los relaciona con los principales acontecimientos de la historia de la salvación; salida de Egipto, paso del mar Rojo, estancia en el desierto, etc. Los arquetipos, revelados en el acontecimiento, participan de su positividad. La perspectiva ya no es la de la proyección hacia el tiempo primordial como hacían las religiones cósmicas. El profeta descubre el sentido religioso de un acontecimiento presente, invitando al oyente a releer con él el sentido de los acontecimientos pasados: de ahí la importancia prestada a los momentos decisivos de la historia de Israel, y el lugar otorgado a las vastas retrospecciones [30]. Asistimos a un esfuerzo por «categorizar» al máximo el principal acontecimiento salvífico, por despojarlo de todo lo accidental de que está impregnado, ya que lo accidental ha entrado sólo una vez en el acto revelador y no puede, consiguientemente, asumirse ya para iluminar una nueva situación de fe. Además, fijémonos bien en esto, el profeta es consciente de que no puede aportar la justificación intrínseca de las categorías de la verdadera religión; son válidas porque están autentificadas por Dios en el seno del mismo acontecimiento. Lo universal está «instituido» en lo particular; la gracia está «fechada».

El apóstol aventaja al profeta del Antiguo Testamento por dejar tras sí el supremo acontecimiento revelador de la historia de la salvación, Jesucristo. Este acontecimiento, absolutamente único, descubre las categorías religiosas definitivas: Dios se revela totalmente. Y Cristo lleva a cabo el gesto religioso perfecto porque, hombre-Dios, Él es toda la religión. Por eso, los arquetipos están vinculados con este acontecimiento [31], y, a partir del

la acepción corriente en lengua francesa. No nos interferimos en la cuestión como tal, llamada por los exegetas del sentido típico o tipológico.

30. Este punto ha sido singularmente puesto de relieve por A. GELIN en el artículo «Messianisme» del *SDB*, t. V, col. 1167.

31. «El mensaje del Salvador es, en primer lugar, un *ejemplo* que pide ser imitado. Lavados los pies de sus apóstoles, Jesús les dice: "Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho" (*Jn* 13, 15). La humildad no es más que una virtud; pero la que se ejerce a ejemplo del Salvador es un acto religioso y un medio de salvación: "Como yo os he amado, así también amaos los unos a los otros" (*Jn* 13, 34; 15, 12). Este amor cristiano está consagrado por el ejemplo de Jesús. Su práctica actual anula el pecado de la condición humana y diviniza al hombre. Quien "cree" en Jesús puede "hacer" lo que Él ha hecho; sus límites e impotencias son aniquiladas. "El que

mismo, es posible una nueva lectura, definitiva, de todos los acontecimientos de la historia de la salvación. Dicha lectura los ilumina definitivamente porque encierra una carga nueva de inteligibilidad de los mismos.

La nueva dimensión de la fe en el mundo bíblico está vinculada a una extraordinaria valoración del acontecimiento como tal. Esta valoración no anula la recurrencia a los arquetipos, pero los estructura de una manera diferente. Dios asiste al portavoz para que haga correctamente la lectura trascendente del acontecimiento revelador y descubra en éste las actitudes espirituales válidas ante Dios.

Podemos preguntarnos en qué han venido a parar, en el universo bíblico, «los grandes mitos cósmicos» del momento primordial, los actos paradigmáticos que aseguran la estabilidad del mundo. Perduran los modos de expresión; pero los mitos han sido singularmente depurados en función del monoteísmo, y resulta impracticable cualquier control de lo sagrado por vía mágica. Además, y muy especialmente, estos esquemas de transcendencia integrados en la perspectiva de la fe no necesitan ya el punto de apoyo del tiempo primordial no temporal. La misma creación es un acontecimiento, que se repite incesantemente porque Dios no cesa de intervenir y de mantener al mundo en la existencia. El acontecimiento temporal no es ya únicamente el «medio» en donde se manifiestan los arquetipos cósmicos; es donde están «obrando» [32]. La epopeya de la creación sigue proyectada a los orígenes, pero es siempre actual y canta la gratuidad de Dios al igual que los demás acontecimientos salvíficos. No hay por qué admirarse de que, en las retrospecciones históricas, la obra de la creación aparezca en primer término [33].

cree en mí, ése hará también las obras que yo hago..." (*Jn* 14, 12)» (M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 47).

32. La importancia del tema de la creación en el pensamiento bíblico ha sido particularmente puesta de relieve por los trabajos de CL. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque* (París, 1953), trad. castellana, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo* (Madrid, Taurus), y *Études de métaphysique biblique* (París, 1955), trad. castellana, *Estudios de metafísica bíblica* (Madrid, Gredos). La obra de A. NEHER, *L'essence du prophétisme* (París, 1955), ofrece a este respecto excelentes indicaciones.

33. Véase por ej.: el Salmo 136:

«Al que es el único en hacer grandes maravillas, porque es eterna su misericordia.
Al que hizo sabiamente los cielos, porque es eterna su misericordia.

En este estadio de nuestra reflexión, queda por precisar la «raíz» propia de la transcendencia de las «actitudes religiosas», surgidas del seno de los acontecimientos salvíficos. No se trata de una trascendencia «abstracta»; el vínculo religioso es una relación entre Dios y los seres concretos. Como que únicamente Dios puede crear el vínculo religioso, es Él el principio supremo de todas las actitudes religiosas; es la causa primera de toda trascendencia religiosa. Pero el vínculo religioso es un vínculo personal entre Dios y el hombre. La fe, que es la respuesta del hombre, se actúa por una conciencia humana, la única capaz de trascendencia, pero remodelada por Dios y dotada del poder activo de encontrarlo, o, al menos, de «concebirlo» correctamente. El encuentro no puede llevarse a cabo si el mismo Dios no se dirige al hombre desde una conciencia de hombre, si las estructuras activas en las que interpela al hombre no son las estructuras de Su conciencia. Eso es lo que revelará el Nuevo Testamento en el misterio de la Encarnación. Antes de que Cristo nos sea dado, el hombre sólo puede «concebir» lo sustancial de la actitud religiosa: el encuentro «personal» con Dios. La economía del Antiguo Testamento no puede ser otra que la de la espera; la del Nuevo, sí, es la economía de la realización. Los hombres entonces llegan a ser, en sentido propio, los compañeros de Dios.

Dado que las actitudes religiosas sumergen sus raíces en las conciencias, no son ejemplares tipificados que, como tales, hay que imitar, sino principios espirituales cuya capacidad de realización es infinitamente fecunda. Una conciencia crea siempre algo nuevo, nunca imita. Así pues, cuando el hombre religioso vuelve su mirada al pasado, lo hace para apropiarse una actitud religiosa, una «categoría» que les invita a una nueva realización y, por lo tanto, a un auténtico futuro. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, aunque con matices peculiares para cada economía, toda una temática estructurará las «proyecciones» de la conciencia religiosa, apoyándose en la trama del pasado [34].

Al que afirmó la tierra sobre las aguas, porque es eterna su misericordia [...]
Al que hirió a los primogénitos de Egipto, porque es eterna su misericordia.
Y sacó a Israel de en medio de ellos, porque es eterna su misericordia.»
(vv. 4, 5, 6, 10, 11.)

Estas consideraciones teóricas serán mejor captadas si las aplicamos a un «caso concreto». En el capítulo 4 de la epístola a los Romanos, San Pablo presenta a Abraham como padre de los creyentes. ¿Cómo trata el acontecimiento Abraham?

Recordemos primero lo esencial del texto: «Esperando contra toda esperanza, creyó... Sin vacilar en la fe, consideró su cuerpo ya muerto —tenía cerca de cien años— y el seno de Sara muerto igualmente; la incredulidad no le hizo vacilar ante la promesa de Dios, sino que con una fe robusta glorificó a Dios, plenamente persuadido de que Él era suficientemente poderoso para llevar a cabo lo que había prometido. Por eso, le fue contado como justicia. Y no se escribe que le fue contado únicamente a él, sino también nosotros que creemos en aquél que resucitó de entre los muertos a Jesús, Nuestro Señor, que fue entregado por nuestras iniquidades y resucitado para nuestra justificación» (*Rom* 18, 25).

El acontecimiento Abraham está estilizado, y el detalle concreto no le es un estorbo. Lo que se afirma de esta vida basta para contener lo que ofrece de tipificado. Para Pablo, la fe de Abraham es el arquetipo. El fin que persigue el autor en este pasaje es mostrar que todas las experiencias religiosas concretas de los creyentes realizan un mismo tipo, y, a este fin, lo presenta encarnado en la vida de aquél que fue el testigo de la primérea intervención salvífica de Dios. Así toda la historia de la salvación se halla unificada. Pero, esta unidad reposa en la fidelidad por parte de Dios: por ello, Pablo nota cuidadosamente que Aquél que llevó a cabo lo imposible para Abraham, sigue comportándose ahora igualmente, y con qué magnificencia, resucitando a Jesús de entre los muertos. Nuestra fe es, pues, válida por ser idéntica a la de Abraham.

El movimiento de trascendencia que efectúa San Pablo es de una asombrosa corrección. No se canoniza la entidad abstracta «fe», sino la fe «de Abraham». La autenticidad de la fe de Abra-

34. Hay que estudiar todo el esquematismo escatológico desde este punto de vista.

ham es la resultante del juicio formulado por Dios sobre el hombre «concreto» Abraham. La revelación, repitámoslo, es positiva, y es en el seno de esta positividad, sin jamás abandonarla, donde debe iniciarse el movimiento de trascendencia religiosa. La actitud de fe es válida, porque así me lo dice Dios en el caso concreto de Abraham. Hay en él una actitud espiritual «eterna» que todo creyente debe reproducir necesariamente, no que pueda justificarla a partir de un conocimiento previo de Dios, sino porque la fe efectiva de Abraham, canonizada por la Escritura inspirada, «revela a Dios», ese Dios al que dicha fe se ajusta, mostrando así su coherencia con su Objeto.

Notemos, para acabar, que san Pablo hubiera podido prolongar su descripción y trazar la diferencia que separa la fe de Abraham, profética, de la del cristiano, que es encuentro efectivo con Dios; su inhibición en este punto subraya más aún la importancia que presta a la operación de presentar la fe como un «tipo», como una «actitud espiritual» de la conciencia religiosa, que debe encarnar todo creyente.

Hemos de concluir este apartado. El dato bíblico comporta un desarrollo histórico a lo largo de la línea continua y ascendente del tiempo; pero no se reduce a él. El dato bíblico reclama un movimiento de trascendencia que no acaba, en definitiva, sino arraigando en la conciencia espiritual de Cristo. Pero esta trascendencia es revelada; no hay que separarla jamás del acontecimiento revelador del que es alma.

3. Condiciones para la lectura de la Escritura

Recordemos que Cullmann considera relativamente sencillo el problema de la lectura de la Escritura. Un hombre cualquiera, mientras esté capacitado para aceptar una estructuración de los acontecimientos de la historia que es escandalosamente no conforme con las perspectivas del historiador profano, este hombre, afirma, puede abordar la Escritura, que se le descubre como una historia de la salvación con sus propios criterios de interpretación. Es verdad que, siendo palabra de Dios, la Escritura no deja de ser una palabra humana con todas las limitaciones inherentes a la misma. El lector ha de interpretar. La Iglesia lo hace con una asistencia especial del Espíritu. Pero, suponer que un magisterio pueda proporcionarnos una interpretación infalible equivale a no admitir que la Revelación ha acabado, y a rechazar las limitaciones humanas que afectan al Mensaje en cuanto forma parte del dato de la fe[35].

El problema de la lectura de la Escritura no es tan sencillo para nosotros como para Cullmann, porque el dato bíblico se nos presenta como portador de una dimensión trascendente. Precisamente, nuestro autor ha señalado el peligroso escollo del subjetivismo que acecha al intérprete, si no está en guardia. ¿Cómo soslayarlo?

¿Qué quiere decir lectura de la Escritura? ¿Por qué la lee el creyente? Cullmann piensa que esta lectura permite al creyente situarse en la historia de la salvación en el momento actual de la soberanía universal de Cristo, integrado en su Cuerpo por la acción del Espíritu que es Vida y Amor. El creyente ve emplazado antes de él el objeto de su fe, el acontecimiento central de la historia de la salvación, Jesucristo muerto y resucitado por todos; y después de Él, se halla el objeto de su esperanza, el reino de Dios en gloria. En resumen: la lectura de la Escritura hace que el creyente sepa en qué lugar se encuentra emplazado dentro del desarrollo total del plan de Dios, y cuáles son eventualmente las responsabilidades que se derivan de su propia situación.

Todo esto es cierto, y Cullmann tiene el gran mérito de haberlo subrayado insistente y tenazmente. Pero, ¿sólo hay eso? ¿No abre otros horizontes la lectura de la Sagrada Escritura? El dato bíblico reclama, como hemos visto, un movimiento de trascendencia religiosa, y no descubre todo su significado más que en la lectura definitiva que del mismo ofrece la conciencia espiritual de Cristo. Entonces, leer la Escritura es apropiarse la trascendencia religiosa que encierra, es querer dar

35. Cf. más arriba, pp. 207-210.

una respuesta a la Revelación, que actúa en el seno de la Escritura y que me concierne también a mí, una respuesta mediante un acto de religión por el que me encuentro con Dios. Este reconocer la existencia de una trascendencia no niega en absoluto la perspectiva de la historia de la salvación, porque dicha trascendencia se forma en el seno de esta historia, lugar o medio de «realización» de esta trascendencia (y no simplemente lugar o medio de aparición). La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿quién puede ser el «sujeto adecuado» de este acto de reconocimiento?

En la vida concreta de Cristo se ha dado toda la trascendencia religiosa. Hay en esta vida una positividad de contornos bien delimitados, vinculada a una conciencia espiritual absolutamente única, la del Hombre-Dios. Para que los hombres puedan apropiarse esta trascendencia religiosa, para que puedan leer los acontecimientos salvíficos tal como Cristo los ha leído, es evidente que se necesitan dos condiciones: que su conciencia se renueve desde dentro para estar a la altura de esta trascendencia religiosa y que disponga de las mediaciones necesarias para poder detectarla en la vida concreta de Cristo. Esto sólo, hace comprender por qué la obra de Cristo se ha venido desarrollando en una Institución dotada con el Sacramento y la Palabra: el Sacramento que, interiormente, remodela la conciencia de los hombres; la Palabra, que les aporta el punto de apoyo del compromiso de la fe [36]. El itinerario concreto de Cristo, desde la Encarnación hasta la Ascensión, con toda su manifestación de trascendencia religiosa, había de convertirse en el objeto de un Mensaje. De hecho, los apóstoles, testigos autorizados de la vida y resurrección de Cristo, testigos, pues, del triunfo de la salvación, han sido habilitados y asistidos por el Espíritu para proclamar sin desfallecimiento la Buena Nueva y fundar la Institución sacramental.

El mensaje apostólico, oral primero y escrito después, es el invariable, el eje indispensable por cuyo medio la conciencia

36. Acerca del concurso de la Palabra y del Sacramento, en la obra de la salvación, véase una excelente nota de A. CHAVASSE, «Le cycle liturgique, cycle biblique et eucharistique», en *QLP*, 36 (1955), pp. 111-118, particularmente las pp. 112-114.

creyente puede apoyarse en el acontencimiento portador de la Revelación integral. Pero ninguna conciencia puede, «por sí sola», apropiarse toda la trascendencia religiosa del acontecimiento-Cristo y realizar, a su vez, de una manera auténtica, el acto de religión que le haga encontrarse con el Padre. Ninguna conciencia creyente individual posee el señorío del orden de la fe, y esta deficiencia no se suple por una asistencia especial del Espíritu. Así pues, ¿no topamos inevitablemente con el «impasse» que señala Cullmann? La Revelación no ofrece al lector una dimensión de trascendencia, nos dirá, si no esté capacitado para alcanzarla; pero, no lo está. Entonces, ¿qué hacer?

Jesús no prometió la indefectibilidad a cada una de las conciencias creyentes, tomadas aisladamente, pero sí la prometió a su Iglesia [37]. Si da la Palabra a su Iglesia, es para que ésta pueda vivir auténticamente de ella. La rectitud de la fe se vive en la «catolicidad», *en la unanimidad de las conciencias creyentes o docentes* [38]. Sólo la Iglesia unánime es el sujeto adecuado

37. «Ninguna criatura "particular", excepto Cristo, es la presencia misma de Dios entre los hombres. La unión hipostática se limita a la naturaleza humana singular que el Hijo asumió y elevó a su propia personalidad; la humanidad de Cristo, sólo ella, único "instrumento conjuntado a la divinidad", posee el privilegio de asegurar con sus actos el contacto con Dios. Esta mediación salvífica sería vana, si, por hipótesis, las demás criaturas estuvieran elevadas a la misma unión con Dios que lo está Cristo, o si, también por hipótesis, la acción de Cristo glorioso no pudiera alcanzarnos sino por el filtro de criaturas cada una de ellas ontológicamente distinta de Dios, falible y pecadora. Pero, entre estos dos *impasses*, queda abierta una vía, aquella en la que Cristo se ha *engagé* para fundar su Iglesia. Sin arrancar las criaturas a su "mutabilidad" individual y sin tampoco elevarlas una a una a la condición propia de su Hijo hecho hombre, Dios se las ha acercado como "totalidad". La fidelidad divina, por medio de Cristo, se ha vinculado a la universalidad como tal, y por ello su presencia está indefectiblemente asegurada en todo donde el Todo se afirma como todo. Acercando a sí el Todo como todo, Dios elegía el único medio de sostener irrevocablemente su vinculación con la Humanidad concreta. El Todo como todo, lo universal como tal, trasciende efectivamente los individuos que agrupa en su singularidad especial; éstos podrán oscilar en torno a la línea esencial que traza, pero no pueden comprometerla ni destruirla para nada. La estabilidad que de ello resulta pone, pues, a disposición de Cristo el medio de conservar firmemente el contacto con los hombres. Por esto, el criterio de la vida propiamente eclesial reside en esta universalidad poseída constantemente por la Iglesia. Este cuidado permanente trasluce la ley constitutiva de su ser y se encuentra, también, en todos los estratos del edificio cristiano, allí donde una conciencia cristiana busca asegurar su referencia a la Iglesia como tal» (A. CHAVASSE, etc., *Église et Apostolat*, pp. 100-101).

38. Esta doctrina tradicional fue recogida en el capítulo VII de la *Constitutio dogmatica secunda de ecclesia Christi*, redactada por el padre Kleutgen a petición de la Comisión *de Fide*, en el concilio Vaticano I. La interrupción del mismo hizo imposible la discusión del texto, pero el autor había cuidado, en su redacción, de integrar en él las diversas críticas que los Padres habían emitido sobre el primer esquema redactado antes de la apertura del concilio. Véase en particular este texto (los subrayados son nuestros): *Iam*

para la lectura de la Escritura. Muertos los apóstoles, el problema de la lectura de la Escritura es el problema de su lectura «por la Iglesia». Ningún individuo como tal está asistido o inspirado; y, sin embargo, cada uno ha de leer la Escritura, porque debe vivir las actitudes religiosas de que está preñada. Dicha lectura recibirá su espaldarazo en el seno de la unanimidad eclesial.

La positividad de la fe es mucho más vasta de lo que cree Cullmann. Hay la positividad del mismo mensaje escriturístico, por el que la conciencia creyente puede apoyarse en el acontecimiento-Cristo, portador de toda la Revelación. Está también la «positividad de la interpretación» originada en la unanimidad de las conciencias creyentes o docentes, y que no cesará de «motivar» la conciencia creyente individual. *La Escritura interpretada por la Iglesia* es el punto de apoyo adecuado para una lectura auténtica de la Escritura [39]. Sin esta doble positividad del mensaje y de la interpretación unánime una conciencia creyente no puede apropiarse la trascendencia religiosa que encierra la Escritura, trascendencia que debe realizar a su vez. Aceptamos, pues, la advertencia de Cullmann, y la superamos por una ampliación de la positividad de la fe.

Veamos cómo se estructura esta doble positividad. Comprenderemos luego por qué la hermenéutica bíblica no puede ser un caso particular de la hermenéutica general, y por qué está necesariamente sometida a condiciones de ejercicio muy especiales.

vero praecelsum hom donum quo «ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est» (I Tim 3, 15), in eo positum esse definimus ut neque fideles universi, credendo, *nec ii qui potestate* docendi *totam ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errorem labi possint... Quaecumque igitur in rebus fidei et morum ubique locorum sub episcopis, apostolicae sedi adhaerentibus, tamquam indubitata* tenentur *vel* traduntur, *necnon quae* sive *ab iisdem episcopis, accedente Romani pontificis confirmatione,* sive *ab ipso Romano pontifice ex cathedra loquente, ab omnibus* tenenda *et* tradenda *definiuntur, ea pro infallibiliter veris habenda sunt* (MANSI, t. 53, col. 313 A y B). — El canon correspondiente reza así: *Si quis dixerit Christi ecclesiam, sive* credendo, *sive* docendo, *a vera fide deficere posse; aut certe in aliis nullis quam in iis quae per se ipsa in verbo Dei continentur, ab errore immunem esse, anathema sit* (MANSI, t. 53, col. 316 D).

39. En definitiva, es lo que quiso subrayar el concilio de Trento con otro sesgo, al vincular el doble testimonio indisociable de la transmisión escrita y de la transmisión oral del testimonio apostólico (DENZ.-SCHÖN., 1501; trad. castellana, en *FC*, 148-150, y en DENZ., 783). Pero los Padres no se preocuparon de enmarcar este hecho en el seno de una teología de la Iglesia, ni incluso de una teología de la sucesión episcopal. Cf. H. HOLSTEIN, «La Tradition d'après le Concile de Trente», en *RSR*, 47 (1959), pp. 367-390.

La Iglesia «unánime», esposa de Cristo, realiza en ella la trascendencia religiosa contenida en la vida de Cristo: es verdaderamente el cuerpo de Cristo entre los hombres, el signo eficaz de la Buena Nueva de la salvación; el Evangelio, siempre invariable, vive ciertamente en su corazón. Este Evangelio viviente en el corazón de la Iglesia debe ser proclamado a cada instante para que el creyente individual, integrado en la «catolicidad», pueda, al recibir el mensaje, dar una plena validez a su actitud de fe. Precisamente el cuerpo unánime de los obispos, unidos al obispo de Roma, o al Papa como padre universal de todos los creyentes, desempeñan, en la Iglesia, la función de proponer a los creyentes el auténtico punto de apoyo de su compromiso de fe.

Al nivel del punto de apoyo de la predicación, se estructurará la doble positividad de la fe. Por un lado, la Escritura, que es la única fuente «inspirada» de la conciencia asistida por la Iglesia: es el único eje, la invariable de la proclamación del Evangelio vivo, de una Buena Nueva inalterable desde el tiempo de los apóstoles. Por otro lado, la Escritura, leída por la Iglesia unánime, es necesariamente interpretada; y, aunque la interpretación auténtica no reemplaza a la Escritura ni añade nada a la fe, dada una vez por todas en el mensaje apostólico: las diversas lecturas auténticas, que la Iglesia ofrece de la Escritura a lo largo del tiempo, constituyen una «tradición de lectura» que dilata más y más la positividad de la fe del creyente.

La lectura de la Escritura, llevada a cabo por el creyente, debe tener en cuenta la tradición de lectura de la Iglesia, las sucesivas posiciones adoptadas con las que la Iglesia ha indicado, apoyándose en la Escritura, lo que llevaba en su seno, la revelación del Dios vivo. Dicho de otra manera: la exégesis bíblica integral no puede prescindir de los recursos que le prestan los diversos capítulos de la teología positiva [40]. Y surge la cues-

40. Ahí está la razón de que la noción de «teología bíblica» sea, en realidad, ambigua. O bien, «toda» teología es bíblica, ya que toda verdad teológica está contenida en la Biblia como en su fuente; o bien, se concibe a la teología bíblica como formando un bloque aparte, en cuyo caso no podemos hablar ya de teología, porque se resquebraja su unidad formal. No es posible jamás separar la Escritura de la «tradición de lectura» eclesial. Teo-

ción: la exégesis católica, ¿ha tenido en cuenta, tal como debe, la interpretación autorizada que la Iglesia ha hecho de la Escritura a lo largo de su historia, por ejemplo en las homilías episcopales [41]? Es un hecho demasiado frecuente aún el del lector que pretende alcanzar la Escritura salvando de un salto los veinte siglos de interpretación autorizada. La consideración de la «tradición de lectura» no es óbice para que el lector llegue directamente a la misma Escritura. ¿Qué sentido tiene, pues, exactamente, tener en cuenta la interpretación eclesial? ¿Implica simplemente el respeto a unos límites objetivos, dentro de los cuales la conciencia del lector puede alcanzar correctamente su objeto, a la luz de su fe individual y con los solos recursos de la ciencia histórica? La relación entre la lectura creyente y la tradición eclesial es, en realidad, mucho más estrecha. Para que la lectura de la Escritura sea auténtica y permita a la conciencia creyente apropiarse la trascendencia religiosa en ella impli-

logía bíblica, opuesta a teología patrística o teología escolástica, constituyen puras divisiones materiales que no afectan en absoluto al objeto formal de la investigación. Además, entre teología positiva y teología especulativa se da una línea de diferenciación extremadamente sutil.

Hacer teología, es contemplar a Dios y a su obra a partir de Él y como Él las ve y quiere que nosotros las veamos (*sub specie deitatis*). Por ello la teología depende enteramente del acto revelador de Dios. Ahora bien, este acto revelador de Dios, de un solo movimiento, se inscribe en la historia de los hombres e injerta en ella su verdad. Para captarla, habrá, pues, que buscarla en esta historia y será necesario esforzarse para captarla como verdad. Equivale a decir que esta búsqueda adquiere necesariamente una coloración positiva implicada en la utilización de los métodos históricos, y al procurar además captar en la medida de lo posible la inteligibilidad de esta verdad, toma así el sesgo especulativo derivado de la utilización de métodos racionales del saber y de la reflexión.

Teología positiva y teología especulativa no son dos teologías sino dos funciones distintas e inseparables de una única teología. La teología positiva no es pura historia, sino una auténtica teología cuya finalidad propia estriba en mostrar que una determinada verdad pertenece al depósito revelado con todos los matices implicados por las modalidades de dicha pertenencia. La teología especulativa, guiándose por esta pertenencia al depósito de las mismas verdades de las que ella se ocupa, se propone manifestar que las susodichas verdades son luz para la inteligencia y la conducta del creyente, ya sea que muestre analógicamente la inteligibilidad de cada verdad revelada, ya sea sobre todo que esclarezca cómo todas estas verdades constituyen un orden, el orden de la salvación, que concierne esencialmente al fin del hombre, de manera que, acabada la misión de la teología, el creyente pueda percibir que hay un organismo de la salvación y que Dios, al introducirlo en el mismo, Dios, y sólo Dios, salva al hombre acercándoselo en y por Cristo.

41. En este orden de ideas, captamos toda la importancia de un estudio profundo sobre los Setenta, puesto que es el texto griego de la antigua Biblia que fue, «efectivamente», utilizado por la Iglesia de los primeros siglos. Véase, a este respecto, la comunicación de monseñor JOUASSARD al II Congreso internacional de patrística, en Oxford (1955), «Requête d'un patrologue aux biblistes touchant les Septante», en *SP*, t. I (Berlín, 1957), pp. 307-327.

cada, es necesario que el lector se conjunte a la unanimidad de la «catolicidad» o, concretamente, que se base en la lectura que la Iglesia hace de la Escritura. Entonces, la lectura de la Escritura, llevada a cabo por el creyente, está a la altura de su objeto [42].

4. La reducción positivista en la exégesis cullmanniana

Cuando Cullmann se percata de que la Revelación es una historia de la salvación, y no unas «ideas», se ve arrastrado por un movimiento irresistible a excluir de su campo de visión cualquier consideración de trascendencia religiosa. Por dos razones, creemos: primera, porque esta historia de la salvación, tal como nos la ofrece la Biblia, le parece agotar su significado religioso en la dimensión puramente temporal; segunda, porque la existencia de una trascendencia religiosa en el dato bíblico, suponiendo que la haya, no puede captarse en manera alguna por una conciencia creyente, debido a que ésta no está equipada para este género de consideración. Ahora bien, creemos haber mostrado que el dato bíblico implica una dimensión de trascendencia, y que, si se dilata la positividad de la fe integrando en ella la positividad de la interpretación eclesial, el lector de la Escritura estará capacitado para enfrentarse correctamente con esta trascendencia.

Analicemos de nuevo el ejemplo de la fe de Abraham. Según Cullmann, llega a «captarse» la fe de Abraham cuando se descubre su referencia «temporal» a Cristo: esta fe está orientada a un acontecimiento «futuro», cae de lleno en la economía de las preparaciones temporales. Muy otra es la fe del cristiano: se refiere temporalmente a Cristo, pero en cuanto a acontecimien-

42. Uno tiene a veces la impresión de que antes de la introducción de los métodos históricos en la lectura de la Escritura, dicha lectura se movía en el terreno puramente imaginario. Pero, no hay nada de ello. Fundamentalmente, no hay diferencia específica alguna entre la lectura escrituraria del simple creyente y la del creyente que es, a un tiempo, sabio. Lo que no significa que la crítica histórica no sea necesaria: el «respeto» debido al Acontecimiento central implicado en dicha crítica «purifica» la lectura propamente religiosa de este Acontecimiento central.

to «pasado», y esta inversión temporal indica la diferencia existente entre la fe de Abraham y la fe del cristiano. ¿Qué dice a este respecto san Pablo, en el capítulo IV de la epístola a los Romanos? Como hemos visto más arriba, san Pablo no se preocupa en absoluto de la diversidad de referencias temporales; la fe de Abraham bosqueja una actitud espiritual que todo creyente debe reproducir (y, por tanto, su significado es trascendente al acontecimiento-Abraham). Pero, ¿por qué? Porque la fe efectiva de Abraham ha apuntado correctamente al Dios trascendente. No se canoniza, pues, la «fe», entidad abstracta, sino la actitud religiosa de Abraham.

¿Qué hace, pues, Cullmann? «Reemplaza» la fe «estructura renovable» por la fe «referencia temporal a». Amputa indebidamente la inteligibilidad del dato bíblico reduciéndolo a un ordenamiento temporal, que de hecho sólo constituye una parte de dicha inteligibilidad. Esta reducción es típicamente «positivista», porque elimina toda consideración de trascendencia y confina la inteligibilidad del dato en el factor «tiempo». Lo que no es falso, pero sí terriblemente incompleto [43].

La recurrencia a las referencias temporales es uno de los dos principales recursos de que dispone el positivista que quiere, sea como sea, salvar un «orden». En este marco, no queda otra alternativa que reducirlo todo a «sucesiones». Los hechos religiosos son «captados» cuando se percibe cómo se suceden (exactamente como en las ciencias que se rigen por leyes, en las que el empirista sólo retiene las constantes en la sucesión de los fenómenos).

El positivista dispone aún de otro recurso para «explicar» lo real, recurso tomado del empirismo «espacial». Ante un conjunto de hechos diversos, el investigador busca un principio de clasificación que haga posible una ordenación separando lo esencial de lo accidental, y este esencial lo descubre en lo que es «común» a los hechos que hay que clasificar. Esto es exactamente lo que hace Cullmann en su estudio de las confesiones de fe. Recordamos que este estudio es imprescindible, porque únicamente las confesiones de fe nos dan los criterios de estructuración del dato bíblico; pero, en el momento en que hay que separar lo esencial de lo accidental, nuestro autor extrae simplemente los «elementos comunes» a dichas confesiones [44]. Este procedimiento trae inevitablemente a la memoria el modo cómo los empiristas reducen la idea al elemento común y esquemático que resulta de la superposición de imágenes particulares: una imagen general o esquemática (una silueta) y no un principio racional de estructuración.

El respeto a la positividad implicado en la actitud de Cullmann, cuya importancia desde el punto de vista de la fe hemos subrayado más de una vez, lo lleva al positivismo, porque no cree posible integrar una consideración de trascendencia en su lectura de la Escritura. En realidad, Cullmann no yerra cuando rechaza la vía de trascendencia que querían, a su alrededor, que siguiera. Cuando la trascendencia religiosa no está enraizada en el acontecimiento salvífico, no hay manera de evitar el subjetivismo. Pero la trascendencia religiosa no está en el campo de las «ideas»; es inherente a los seres reales, conscientes, y a las actitudes espirituales que adoptaron efectivamente a lo largo y en el interior de una historia, bajo la acción de Dios que revela. Que Dios revela, significa que salva a hombres concretos infundiéndoles la vida en una trama de encarnación. No hay relación posible con Dios si no está injertado en una historia. La historia no es exterior a la salvación. No es el simple lugar de notificación en el que Dios da a conocer a los hombres su intención de concederles su gracia. La historia de la salvación es la carne de la acción reveladora de Dios. El despliegue temporal de los acontecimientos salvíficos forma parte integrante de la Revelación, pero ésta no se reduce en absoluto a dicho despliegue temporal; lo que a fin de cuentas importa en esta historia no es su

43. La reducción positivista puede tener lugar en cualquier estrato de la comprensión del objeto (cf. más adelante, pp. 290-293). Clásicamente, el positivismo se caracteriza por el rechazo a que el espíritu intervenga en la constitución de la objetividad. Se le puede detectar en todas las ramas del saber. El *Traité de psychologie générale* de M. PRADINES, 3 volúmenes (París, 1943-1946); trad. castellana, *Tratado de psicología general*, 2 volúmenes (Buenos Aires, Kapelusz), ofrece una excelente iniciación a la reducción positivista, especialmente en lo tocante a las ciencias que se rigen por leyes.

44. Cf. más arriba, p. 60.

desarrollo temporal, sino el hecho de que Dios se revele en el mismo interpelando a conciencias humanas. No se puede, pues, desgajar la historia de la salvación de la dimensión de trascendencia que comporta.

Aunque Cullmann hubiera advertido la perfecta trabazón de las conciencias religiosas en el seno de la historia de la salvación, le quedaría aún el espinoso problema de la lectura de la trascendencia religiosa. Y no creemos que hubiera podido resolverlo sin recurrir a una nueva positividad, la de la interpretación eclesial. Únicamente la conciencia universal de la Iglesia está «al nivel» del objeto revelado. Sólo ella está irrevocablemente garantizada por la fidelidad divina. Por lo tanto, el creyente individual tiene ante sí no sólo la positividad de la Biblia, sino también la que ha sido constituida por el ejercicio de la conciencia universal de la Iglesia, docente y creyente.

El camino de la interpretación eclesial es el de la gran tradición católica, aunque, en ciertos momentos, se haya hecho caso omiso de tal o cual aspecto de esta interpretación[45]. Creemos que la positividad responde a la intención medular de Cullmann, sin que haya por ello que prescindir de la recurrencia a la trascendencia dictada por el dato bíblico. Esta segunda dimensión no hace más que reforzar la primera, porque, como hemos visto, lleva inevitablemente a una dilatación del campo de la positividad en cuestión. No vemos que haya otro camino, aparte del que la Iglesia ha recorrido en alguna manera desde sus comienzos. Fuera de él, ¿no topa uno con un dilema insuperable? Porque sólo entonces son posibles dos soluciones: o bien la religión es un acto de la conciencia creyente, que prescinde del sostén de una positividad, en cuyo caso ¿cómo evitar el subjetivismo y, lo que es más grave aún, el subjetivismo individualista? O bien la religión es un dato, una historia de la salvación reducida significativamente a su despliegue temporal: pero, ¿no se elimina entonces lo esencial del mensaje, el encuentro de Dios y los hombres? Se trata, en resumen, del dilema del idealismo y del positivismo religioso. Cuando el creyente se ve acorralado por dicho

45. Cf. más arriba, pp. 248-249, n. 2.

dilema —y pensamos que esto es lo que sucede en el seno del protestantismo—, se siente constantemente zarandeado de un extremo al otro, y resulta fácil que una zahiera a la otra por un olvido cometido irremediablemente. Es un caso típico de esto el debate que opone a Cullmann y Bultmann[46].

Vayamos un poco más allá. Veamos en qué medida el positivismo de Cullmann repercutirá en su «labor exegética». Advirtamos que, en principio, la reducción sólo afecta a la dimensión religiosa de la historia de la salvación pero no a la historia a secas: Cullmann cree concienzudamente que utiliza todos los recursos de la *Formgeschichte* y que verifica, en la lectura de la historia, una serie de criterios tomados a las ciencias humanas, psicológicas y sociológicas.

De hecho, en la práctica, el positivismo religioso repercute en la misma investigación histórica. La labor del historiador se guiará, al menos implícitamente, por la preocupación del «teólogo». ¿En qué consiste dicha preocupación? Según nuestro autor, la exégesis llega a su término cuando ha esclarecido la estructuración de los acontecimientos salvíficos en torno al acontecimiento central, Cristo; entonces es cuando pasa a ser teología de la historia de la salvación. La lectura definitiva, llevada a cabo por Cristo y transmitida por los apóstoles-testigos, es una operación de ordenación y, consiguientemente, de clarificación. El esfuerzo de la exégesis y de la teología del Nuevo Testamento consiste en restablecer esta ordenación y esta clarificación. No hay que buscar en otra parte la explicación de la impresión de vigor y trascendencia que cualquier lector de Cullmann percibe en una primera lectura. El texto bíblico, tal como lo interpreta Cullmann, da la impresión de manifestarse tal cual es, libre de cualquier equívoco y de la bruma que lo rodea. No hay que olvidar que el lenguaje popular, con sus numerosos esquemas espacio-temporales, se presta fácilmente a una operación de re-

46. Leyendo las recensiones de *Immortalité de l'âme ou Résurrection des morts?*, 76a, uno percibe inmediatamente que las reacciones hostiles, que Cullmann constata (p. 5), proceden de sus hermanos protestantes y no de los medios católicos, que, en general, se han mostrado preferentemente muy favorables. Cf. nuestra conclusión, pp. 317-318.

ducción. Acabada dicha operación, el lector tiene más que nunca la impresión de haber logrado el bosquejo acabado del texto bíblico.

Puesto que el Nuevo Testamento parece constituir, desde el punto de vista religioso, un bloque perfectamente homogéneo, el ideal estriba en reducir la diversidad a la unidad. Así pues, hay que partir de los elementos claros para esfumar la ambigüedad de los pasajes oscuros: este es el caso, por ejemplo, de la expresión «reino de Dios», puramente escatológica, que hay que distinguir de la expresión «reino del Hijo», referente al tiempo actual de la historia de la salvación, aunque varios pasajes las confundan. Para iluminar la oscuridad de textos difíciles, el exégeta se ve impulsado a emitir las hipótesis más osadas, a condición de que se estructuren en torno o a partir de elementos claros obtenidos antes [47]. Los hallazgos abundan en Cullmann, pero no debe sorprender que sean tan discutidos por otros exegetas.

De todo ello, ¿qué resulta para el método histórico? Éste emplaza, «sitúa» los elementos de la tradición viva sobre Jesús, de manera que resulte clara su dimensión profética o religiosa, que es un dato-dado-una-vez-por-todas. Cada elemento de la tradición primitiva, perfectamente enmarcado en la línea del tiempo, descubre su significado religioso. En estas condiciones, se comprende que el método histórico se flexibilice en función del «interés» teológico perseguido que se supone ser el del mismo dato.

Aceptar en la Escritura una dimensión de trascendencia religiosa comporta el reconocimiento de «otra» perspectiva de lectura. El exegeta presiente que la lectura, ofrecida por Cristo, acusa su carácter definitivo al nivel de dicha trascendencia. La captación de lo definitivo en el acontecimiento revela la indefinida fecundidad de los principios. El exegeta espera registrar una evolución del pensamiento bíblico, no le sorprende ver cómo un

47. Muchos recensores del *Saint Pierre,* 59a, han observado que Cullmann concede un lugar exagerado a la conjetura histórica (véase por ejemplo CAMBIER, «Dialogue avec M. Cullmann», en *ETL,* 29 (1953), pp. 646-653).

autor bíblico imprime en el mismo el sello de su propia personalidad, no aspira a suprimir necesariamente la oscuridad o imprecisión de ciertos pasajes (v. g., cuando el Nuevo Testamento abre perspectivas de futuro, en el plano institucional [48], y procurará no reducir los esquemas de trascendencia a sus coordenadas espacio-temporales.

La elección del punto de partida repercute, pues, inevitablemente en el modo efectivo de usar el método histórico. Pero, esta elección no es arbitraria; viene impuesta por el objeto [49]. Creemos que la elección de Cullmann implica una reducción del dato bíblico. ¿Cómo, pues, entablar una discusión sobre la exégesis de un texto particular? Cada interlocutor puede tener razón desde su punto de vista. Lo esencial no estriba en matenerse en las longitudes de onda respectivas. ¡Cuántas veces hemos constatado, leyendo un informe, que la crítica denotaba una óptica ajena a la del autor, tanto en lo referente a los puntos de vista acordes como a los disconformes!

48. Véanse las observaciones de L. CERFAUX acerca de la exégesis cullmanniana de *Mt* 16, 17-19, en el artículo que consagra al *Saint Pierre,* 59a, «Saint Pierre et sa succession», en *RSR,* 41 (1953), pp. 192-197.

49. No habla en absoluto de «prejuicios» que se hubieran interferido entre la realidad y nuestros métodos, como parece suponer monseñor CERFAUX en la introducción de su diálogo con Cullmann (art. cit. en la nota anterior, p. 188).

II

INSUFICIENCIAS DE LA TEOLOGÍA CULLMANNIANA DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

La «reducción» que acabamos de denunciar en el método exegético de Cullmann repercute inevitablemente en la misma elaboración teológica. La negativa de nuestro autor a admitir la trascendencia religiosa del dato bíblico, nos hace sospechar que su concepción de la historia de la salvación es asimismo «reducida». Ahora bien, como ya sabemos, la noción cullmanniana de la historia de la salvación es la clave de su cristología, de su eclesiología y de su ética.

Querríamos patentizar aquí, mejor de lo que hemos podido hacer a lo largo de la exposición [1], hasta qué punto, en la elaboración cullmanniana, todo está enfocado desde la misma óptica, intangible de un cabo a otro. Cullmann ha aplicado un método muy preciso, y éste es el resultado, monolítico. Es inútil buscar ni el menor indicio de inconsciencia en el curso de su elaboración. Hay que iniciar el diálogo con el autor en el mismo punto de partida de la construcción teológica; una vez metidos en ella, resulta ya demasiado tarde para intervenir: los dados han sido echados.

Mostraremos primero que la verdadera noción de la historia de la salvación es bastante más densa que la noción cullman-

1. Cf. la segunda parte de este estudio.

niana; la «reducción» que le inflige Cullmann denota por lo mismo que nos hallamos ante una noción muy rica de múltiples componentes. Después, a partir de estas dos concepciones de la historia de la salvación (una, integral y otra, reducida), podremos facilitar la comprensión de por qué resultan divergentes las cristologías, las eclesiologías y las éticas. Nos detendremos en algunos puntos esenciales, para que el lector intuya qué orientación habría de presidir el diàlogo si se quiere llegar a algún resultado.

1. El auténtico sentido de la historia de la salvación

La historia de la salvación, tal como aparece en el dato bíblico, es una historia vivida por hombres concretos y conscientes, aunque su protagonista principal no es el hombre sino Dios. No es, pues, inútil empezar por el análisis de la importantísima noción de «historia vivida» [2], para percibir inmediatamente lo que le ocurre una vez integrada en el orden de la fe. Dicho análisis clarificará los diversos niveles ontológicos de la historia y, de rechazo, advertiremos las múltiples reducciones que pueden amputarla.

La historia es, ante todo, un «medio de realización» o, también, una materia. Lo esencial estriba en no reducirla. Si se hace de la materia un principio de autodeterminación, se cae en pleno materialismo; la reducción ha tenido lugar en el sentido de que se ha identificado, entonces, la historia a un medio de realización pero «abstractamente». Por lo demás, este medio de realización tiene propiedades necesarias: es espacial y temporal. Así como cabe afirmar que la historia es una realización en un medio material, es asimismo legítimo decir que es una sucesión temporal de acontecimientos y una localización. Pero la reduciríamos si la confináramos a un puro cronologismo, a un «devenir»

2. Véase el excelente estudio de A. Dondeyne, «L'historicité dans la philosophie contemporaine», en *RPL*, 54 (1956), pp. 5-25 y 456-477. En la misma línea, P. Ricoeur, *Histoire et vérité* (París, 1955), especialmente, pp. 25-52.

o, también, a una «duración» en sentido bergsoniano [3]. El concepto de la positividad de la historia se traduciría en un «positivismo».

La historia vivida por los hombres no es sólo un devenir material, ya que se la considera así por no ver en el espíritu algo más que un epifenómeno, ya porque únicamente se percibe en ella inconsistencia e inestabilidad que deben ser trascendidas cuanto antes. La historia es también la encarnación, en este devenir material, de un cierto número de «tipos» de estructuración. En lenguaje técnico, se dirá que el medio de realización espacio-temporal está «informado por esencias». La perspectiva es ya trascendencia. A este nivel, son factibles dos reducciones. Puede confinarse a la historia en sus estructuras trascendentes y descuidar su necesaria positividad espacio-temporal; con ello se preconiza una concepción intelectualista o idealista de la existencia humana [4] que provoca automáticamente la reacción positivista [5]. O bien, puede olvidarse que la historia no es únicamente estructuración de un medio espacio-temporal; es también la «realización» de esta estructuración, que pone en juego causas eficientes, es acción y no simplemente «información» (en la acepción técnica de la palabra). El verdadero filósofo esencialista presiente, cuando la expresa en el modo imaginario, que, más allá de su función de «información», la esencia o el tipo es potencia activa

3. Constituiría un error la identificación precipitada de la verdadera historicidad con la «duración» bergsoniana, porque «no puede negarse que esta concepción del tiempo en Bergson es ambigua, ya que es demasiado tributaria de la psicología introspectiva y del pensamiento biológico. La imagen de la bola de nieve, las categorías del *élan* vital y de la evolución creadora son muy significativas a este respecto. Todos estos términos han sido extraídos primordialmente del mundo de la naturaleza. Aplicados al hombre, corren el riesgo de desfigurar lo que constituye propiamente al hombre y a la condición humana» (A. Dondeyne, «L'historicité dans la philosophie contemporaine», en *RPL*, 54 (1956), pp. 8-9). — Las obras de Cl. Tresmontant citadas más arriba (cf. p. 271, n. 32) padecen algo de esta identificación precipitada de la historia bíblica con el bergsonismo.

4. Por ejemplo, los arquetipos proudonianos que, desde su «eternidad trascendente», dirigen el desarrollo empírico de la historia económica: véase P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* (1846); trad. castellana, *Sistema de las contradicciones económicas* (Buenos Aires, Américalee).

5. Como hizo Marx quien opuso a la *Philosophie de la misère* de Proudhon una *Misère de la philosophie* (1847); trad. castellana, *Crítica de la economía política y miseria de la filosofía* (Méjico, Nacional), donde muestra que la lucha económica es una lucha histórica que se desarrolla al nivel del hombre e, incluso, de los hechos concretos. En esto, Marx corre y acepta el riesgo de admitir, rechazando las llamadas leyes económicas

de realización, causa eficiente y no una mera causa ejemplar. Platón, por ejemplo, «explica» la formación del universo recurriendo al demiurgo, cuyo papel estriba en asegurar el «descenso» de la «idea» en el seno de una materia; con ello, traiciona los límites inherentes a su instrumento de pensamiento, la dialéctica, que se absorbe en la contemplación de las esencias.

La dimensión de trascendencia que entra en juego en la consideración de la historia vivida, puede superar el plano de las «esencias» y abrirse al nivel de los «existentes». La historia aparece como una «realización», como producto elaborado por existentes, como resultado de auténticas causalidades eficientes. Aquí son posibles también dos reducciones. Se puede descuidar las esencias y confinar a la historia a los existentes que la causan (existencialismo) y se puede asimismo olvidar la acción de las conciencias humanas y reducirlas a un amasijo de causas eficientes estructuradoras del devenir espacio-temporal. En este caso, la historia pertenecería simplemente al mundo de las cosas, algo así como la sucesión de fenómenos cósmicos, lo que no es falso, dado que el hombre está vinculado a este mundo, aunque entonces no se consideraría a la persona humana en su originalidad propia.

Por lo tanto, hay que llevar más lejos nuestra perspectiva de trascendencia y asumir la dimensión propiamente «humana» de la historia, la dimensión del espíritu o de la conciencia espiritual. El espíritu no es en absoluto sujeto de acción transitiva, como tal, es ajeno al orden de la causalidad eficiente. Es principio y fuente. En cuanto tal, no es jamás un «dato». Pero, pone en juego procedimientos de eficiencia para estructurar la materia según un cierto número de tipos; confiere a la historia su sentido, la inventa en la indefinida fecundidad de las estructuras activas que integra en su seno (el seno del espíritu). Con la dimensión humana de la historia, la perspectiva de trascendencia que hemos desarrollado alcanza su término último. A este

naturales de los economistas liberales, la presión ejercida sobre el hombre por un determinismo histórico que nos lleva al más característico positivismo; únicamente ha cambiado de aspecto (positivismo histórico).

nivel, la historicidad define al hombre[6]. Pero no hay que divorciar el espíritu de todos los niveles ontológicos considerados hasta aquí. La última perspectiva de trascendencia sólo es válida si los asume a todos. La tentación estriba en —es de tipo idealista— reducir la historia al espíritu y, en consecuencia, suprimirla completamente.

Respecto a esta historia de los hombres, ¿qué es, pues, «la historia de la salvación»? Difiere en que no puede tener su fuente adecuada en el hombre, abandonado a sus solos recursos. La historia de la salvación es una historia de la que Dios es el principal protagonista. Interviene en el acontecimiento para convertirlo en un acontecimiento salvífico. Autentifica los «tipos» según los cuales se estructura la historia de la salvación. Determina también las causas eficientes de su realización efectiva. Modifica, finalmente, las conciencias humanas para prestarles la capacidad de encontrarlo. En pocas palabras: todos los niveles ónticos de la historia, desde el punto más elevado al más ínfimo de la escala, sufren una mutación radical, están como asumidos en un nuevo «proyecto» fundamental, el de las intervenciones salvíficas de Dios. Pero, en tanto Dios no desempeña su papel de protagonista principal a partir de una conciencia humana, no se da, propiamente hablando, «historia» de la salvación, porque no hay historia si no interviene, de alguna manera, el hombre como actor. Así pues, la historia de la salvación propiamente dicha se origina en Jesucristo. Y hay que afirmar de Él que es a un mismo tiempo la Conciencia principio de la historia de la salvación, la Causa eficiente suprema, la Causa ejemplar única y el Acontecimiento central de esta historia. A diferencia de la historia meramente humana, que no otorga privilegio alguno a ninguna conciencia hu-

6. «Lo que el pensador contemporáneo quiere evidenciar, usando el término "historicidad" con preferencia a otros, no es la fugacidad de la vida humana, ni la inestabilidad de las cosas terrrestres, ni incluso —al menos en primer lugar— el carácter relativo, incompleto, más o menos provisorio de toda obra humana, sino simplemente esto: que el hombre no es una pieza de la naturaleza, y que, consiguientemente, no puede ser pensado correctamente por medio de conceptos procedentes de la naturaleza. Con el hombre, entramos en el universo de la libertad, más exactamente de la intersubjetividad que constituye el encuentro de las libertades por medio del mundo» (A. DONDEYNE, «L'historicité dans la philosophie contemporaine», en *RPL*, 54 (1956), pp. 15-16).

mana particular, la historia de la salvación, en sus diversos niveles ónticos, se estructura enteramente en torno a Jesucristo.

Así pues, cuando Cullmann concibe la historia de la salvación como una serie estructurada de acontecimientos salvíficos escalonados a lo largo de la línea continua y ascendente del tiempo, antes y después del acontecimiento-norma, está en lo cierto. Hasta le debemos a él, más que a nadie, el haber insistido particularmente en la positividad singular de la historia de la salvación: suprimir el acontecimiento-Cristo es arruinar la fe. Si Cullmann hubiera pretendido únicamente confinarse en la historia de la salvación en su dimensión temporal, manifestando así los límites de su punto de vista, habríamos constatado simplemente el hecho, pese al carácter paradójico de una empresa semejante, y no nos quedaría sino proseguirla eventualmente. Pero, al rechazar cualquier consideración de trascendencia, Cullmann reduce la historia de la salvación a una sucesión temporal de acontecimientos salvíficos ordenados en torno al acontecimiento central, y, por lo tanto, empobrece extraordinariamente el contenido de esta historia. Así reducida, la historia de la salvación pierde ya todo sabor humano; el hombre está en ella de más, en cierto modo. Todo se da por adelantado. Cristo mismo no es más que el «dato» supremo, el punto cero del eje de coordenadas; no aparece nunca el «yo» de una conciencia humana excepcional, apta para inventar una historia de la salvación. En cuanto al creyente, queda emplazado, casi materialmente, en una sucesión de acontecimientos que le vienen impuestos; el mensaje le entera de lo realizado por la acción de Dios. La fe es simple aceptación; no es ya el acto de una conciencia religiosa. El escándalo de la fe se reduce al choque de dos concepciones de la estructuración de los acontecimientos de la historia, la concepción bíblica y la concepción del historiador moderno.

La visión cullmanniana de la historia de la salvación es, pues, típicamente «positivista», y enteramente consecuente. Esta actitud se explica, en su mayor parte, por la firme voluntad de nuestro autor de no admitir ninguna seducción intelectualista. Cualquier rechazo, incluso parcial, de la positividad de la fe comporta, efectivamente, el riesgo de comprometer seriamente el significado

profundo de la religión cristiana. Ahora bien, Cullmann está convencido de que cualquier consideración de trascendencia arranca necesariamente a la historia de la salvación de su positividad y acaba por suprimirla completamente. La fe entonces estaría, pura y simplemente, en juego. Esta convicción no es por lo demás meramente teórica, tiene donde apoyarse, vista la posición actual de eminentes teólogos. Fijémonos que Bultmann, como no cesa de repetir nuestro autor, reduce la historicidad de la salvación a la instantaneidad de decisiones existenciales, que hay que renovar siempre por haber prestado una gran importancia a la consideración de trascendencia. En resumen, para Bultmann no hay ya historia de la salvación propiamente tal. De hecho, Cullmann acepta inconscientemente la antropología bultmanniana; si hubiera criticado la estructura idealista de la misma, se hubiera percatado de la posibilidad de una «vía media», integradora de todos los componentes de la historia de la salvación sin descuidar ni uno solo. Es verdad que toda concepción de la historia de la salvación que haga abstracción de su realidad temporal es radicalmente ajena a la concepción bíblica, pero una concepción que la reduzca devalúa el mensaje, porque devalúa el hombre, a Cristo y, finalmente, al mismo Dios [7].

2. Consecuencias para la elaboración de una cristología

La cristología de Cullmann se edifica en función de su concepción reducida de la historia de la salvación. Allí donde nosotros hablaríamos de Cristo como Principio supremo de la historia de la salvación, y, al mismo tiempo, como Conciencia-fuente, como Causa eficiente decisiva, como Ejemplar único y como Acontecimiento central de esta historia, Cullmann ve simplemente cómo el misterio de Cristo se desarrolla en una serie de funciones temporales que corresponden a la sucesivas fases de la

7. Cf. más adelante, pp. 309-311.

línea de la salvación [8]. Desde la primera hasta la nueva creación, Cristo lo llena todo, pero su presencia se diversifica a medida que se desarrolla el plan salvífico de Dios. El punto central del mismo está situado en el momento en que Cristo, asumiendo el papel de Israel como «Siervo doliente», y, más extensamente aún, el papel de Adán en el cosmos como «Hijo del hombre», cumple efectivamente la intención divina, y se convierte por su Resurrección en el «Señor» universal del cosmos y de los hombres hasta el día en que se someterá al Padre. Según Cullmann, la visión de conjunto que da la cristología se apoya en la experiencia religiosa fundamental del cristiano, la de Jesús como Kyrios, como Señor, hoy [9].

El Nuevo Testamento insistiría, pues, principalmente en el aspecto funcional del misterio de Cristo (incluso cuando trata de la persona excepcional de Jesús, lo hace relacionándolo con su obra), dejando en la penumbra la cuestión de las naturalezas, tal como se la planteará más adelante el pensamiento griego. Pero este desplazamiento del centro de gravedad de la cristología habría comportado el grave riesgo de transformar la religión de la historia de la salvación en gnosis trascendental. En realidad, las grandes querellas cristológicas de los primeros siglos de la Iglesia derivan menos del prurito de saber algo más acerca de las naturalezas de Cristo que de una preocupación de fe en la historia de la salvación definitivamente enraizada en Cristo, muerto y resucitado por nosotros. Por lo demás, es un error bastante extendido creer que una cristología «funcional» se opone a una cristología de las naturalezas. No se puede marcar un hiato entre la «función» y la «esencia», a menos que se reduzca ilegítimamente esta última a una especie en sí, ajeno al medio histórico de realización que tiene por misión estructurar. Tanto en el Nuevo Testamento como en la tradición ulterior, Cristo aparece como el principio supremo de la historia de la salvación. Pero la expresión de este misterio puede recibir, en el transcurso del tiempo y bajo la presión de las herejías, precisiones que el lenguaje bíblico, con su temática propia, no pretendía dar bajo esta forma. La «evolución» del dogma cristológico que resulta de ello no se opone en absoluto a la síntesis neotestamentaria.

8. Cf. más arriba, pp. 114-116.
9. Cf. más arriba, pp. 101-102.

De hecho, sólo puede salvaguardarse la función salvífica de Cristo haciendo resaltar su fundamento, a saber, que Cristo «es» la salvación, porque es «ontológicamente» encuentro de Dios con el hombre, siendo Él mismo sin confusión Dios y hombre en la unidad estricta de su ser personal. Queda claro, pues, que subrayar el carácter ontológico de esta unidad y dualidad no significa añadir a la noción de salvador algo superfluo o ajeno, sino que se trata de descubrir simplemente las «estructuras» sin las que la función misma de salvador se volatilizaría.

Para nosotros, una cristología neotestamentaria es una lectura del acontecimiento central de la historia de la salvación, que no prescinde para nada del peso de trascendencia en él implicado. Dicha lectura no puede efectuarse, en cada generación, más que en el corazón de la experiencia religiosa de la fe vivida en la Iglesia y apoyándose, por lo tanto, en la tradición de lectura de la Iglesia. En realidad, no existe una cristología neotestamentaria en sentido estricto [10], por la sencillísima razón de que no hay lectura de la Escritura al margen de la tradición de lectura de la Iglesia. El Nuevo Testamento nos revela el eje definitivo de toda cristología; pero únicamente puede aceptarse este eje como tal en el seno de la interpretación eclesial. Admitida la reducción cullmanniana, puede entonces desgajarse el dato bíblico de la tradición de lectura presentada por la Iglesia; pero esta operación, como sabemos, es amputadora.

Hoy, como ayer en la comunidad primitiva, la experiencia creyente referente al Kyrios es el lugar privilegiado para la reflexión teológica. Por ella se capta a Cristo como Aquél cuya venida al mundo ha realizado el período de las promesas, como Aquél que murió, resucitó, reina hoy y volverá en el futuro. Pero esta visión es una visión de trascendencia en la que Cristo aparece como la única y permanente fuente de una historia de la salvación que aún no ha acabado. Por lo mismo, el tiempo anterior

10. Cf. nuestra n. 40, pp. 279-280.

a Cristo no puede constituir sino la «prehistoria» de la salvación [11], porque el principio supremo de la historia de la salvación no había aparecido todavía. Afirmando la dimensión de trascendencia, no descuidamos en absoluto, muy al contrario, la necesaria positividad de la salvación. Tanto, que no dudamos en afirmar que antes de Cristo, los hombres, incluso en el tiempo de la Alianza, no podían llamarse plenamente «interlocutores» de Dios, porque aún no les era posible, como no fuera en esperanza, acercarse al único principio de la historia de la salvación.

3. Consecuencias para la elaboración de una eclesiología

La noción cullmanniana de historia de la salvación determina también su eclesiología. Para Cullmann, la Iglesia es el cuerpo de Cristo en la tierra, el medio visible de su soberanía universal, el espacio en donde el Espíritu obra a fin de recrearlo todo poco a poco. Se extiende en el transcurso de la soberanía de su Cabeza, a saber, el período actual desde la Ascensión hasta el principio del siglo futuro. Una tensión temporal la atraviesa de un cabo a otro, ya que lo que se ha cumplido en ella debe aún realizarse al final. Cristo ha vencido a la muerte, pero aún debe vencerla al fin de los tiempos cuando aparezca en la gloria. Esta tensión temporal, que es la ley de existencia de la Iglesia, es una manifestación de la soberanía de Dios sobre el tiempo: a Dios le complace «anticipar» el futuro en el presente. Toda la acción del Espíritu en la Iglesia es asimismo anticipación de la restauración cósmica final. Halla su entera aplicación en la referencia al acontecimiento central, anticipación y manifestación suprema de la soberanía de Dios sobre el tiempo: en la resurrección se planta, para siempre, el germen definitivo de la nueva creación. La realidad permanente o sea, la realidad de todos los acontencimientos salvíficos que sobrevienen después de Cristo hunde sus raíces en el acontecimiento único —así se expresa Cullmann—. Por lo tanto, la historia de la salvación se prolonga en la Iglesia, pero en relación costante con el acontecimiento único central y, a causa del mismo, con el acontecimiento final. El tiempo de la Iglesia es un tiempo intermedio.

11. Para el sentido de esta expresión, véase A. CHAVASSE, etc., *Église et Apostolat* (tercera edición, 1957), pp. 32-34.

Según Cullmann, la eclesiología católica rechazaría en la práctica la idea de período intermedio, incluso cuando la suscribe. Cada acontecimiento del período actual coincidiría con el hecho único pasado, que volvería a ser actual aunque no repetido [12]. El catolicismo sobrevaloraría así el período actual respecto al acontecimiento central, acaecido una vez por todas en el pasado; a la postre, no admitiría la historia de la salvación como desarrollo temporal. El sacramentalismo, tal como se vive en el seno del catolicismo, sería suficiente prueba de esta pérdida del sentido histórico; todo se hace «presente», la fe ya no se apoya fundamentalmente en el pasado, no hay ya esperanza del retorno del Señor. Esta «desviación» del catolicismo provendría de la helenización progresiva del cristianismo; entendámonos, la consideración de trascendencia habría eliminado progresivamente el tiempo. El rechazo del enraizamiento en el acontecimiento único es un rechazo de positividad; la fe corre el riesgo de convertirse en una gnosis.

Es verdad que el estatuto del período actual de la historia de la salvación es a ciencia cierta el de período intermedio. Desde la resurrección de Cristo hasta el final, la historia de la salvación sigue su curso y la Iglesia, cuerpo de Cristo, crece en la proporción querida por Dios. Arraiga enteramente en el acontecimiento-Cristo. Pero el enraizamiento en cuestión no es exclusivamente temporal; concierne a todas las dimensiones del hecho-Cristo. Él es la Fuente de la historia de la salvación; para los creyentes, referirse a esta única Fuente, es convertirse en interlocutores con respecto a su Señor, es apropiarse las actitudes espirituales habidas y autentificadas en esta Fuente, es colaborar activamente con ella en la construcción de la historia de la salvación. Entonces, sí, esta historia es «su» historia. *El vínculo con la Fuente es histórico y espiritual a un tiempo.*

12. *Christ et le temps*, 36a, p. 120.

En definitiva, decir que el tiempo de Cristo es «único» y que el de la Iglesia es «intermedio», no explica nada. La distinción entre ambos tiempos es mucho más profunda, y halla su verdadero significado en la recurrencia a la «naturaleza» particular de Cristo y a la «naturaleza» propia de la Iglesia. La Iglesia se apoya enteramente en Cristo-fuente. La Iglesia, al no tener el mismo estatuto ontológico que Cristo, no puede poseer la misma densidad que su Señor. Presente ante Dios por Cristo, recibe un ser que sobrepasa la espera y la receptividad del simple creyente; su función salvífica no se reduce a esperar el retorno del Señor sino en procurarla, preparando eficazmente a los creyentes. Por medio de la Iglesia, Cristo va preparando su venida definitiva. La Iglesia no tiene poder alguno sobre Cristo: Cristo mismo es quien le concede incesantemente obrar con la fuerza de Dios. La Iglesia es aquella que, habiendo recibido con Poncio Pilato el don único, presta a este don el medio de llegar a todo hombre hasta que la posesión del mismo quede sellada con el retorno de Cristo.

Cuando se aborda el acontecimiento-Cristo con toda su trascendencia, puede entonces hablarse de su «actualización» en el período actual, sin que se ponga en la picota la unicidad decisiva del hecho-Cristo. Actualización no significa en absoluto coincidencia de dos momentos de la historia, como piensa Cullmann. La unión con Cristo en la Eucaristía se lleva a cabo en el interior de un «memorial» de la cruz; no hay, pues, encuentro con Cristo más que apoyándose en el acontecimiento de su muerte. Cristo se da a los creyentes como la Fuente única y permanente de la historia de la salvación que se construye y que aún no ha acabado. Por tanto, la unión con Cristo implica necesariamente una esperanza. «Cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor, hasta que vuelva» (*I Cor* 11, 26). La fe no es sólo una fe en un acontecimiento pasado; la esperanza no es únicamente una esperanza en un acontecimiento futuro. Fe y esperanza llevan a los interlocutores-creyentes a la unión actual con Cristo. Nosotros no negamos que la realidad presente esté arraigada en el acontecimiento único; muy al contrario, lo afirmamos con fuerza. Pero este enraizamiento no se reduce a un vínculo temporal.

¿Qué pensar, pues, de la tensión temporal que, según Cullmann, caracteriza el período actual, debido a que lo que se llevó a cabo, en la cruz, debe aún realizarse al fin de los tiempos con el retorno de Cristo? Para manifestar su soberanía sobre el tiempo, Dios simplemente se habría anticipado al futuro; pero lo anticipado debe aún realizarse [13].

Idénticas imágenes escriturarias han servido para explorar los dos momentos privilegiados de la historia de la salvación, su comienzo y su final. Tanto más, cuanto los primeros cristianos (y ciertamente los judíos) esperaban el final, llegado de pronto con la venida del Mesías. Será preciso un tiempo para tomar conciencia de la necesidad de un desarrollo de la historia de la salvación de la Iglesia; la misión aparecerá entonces como el principal acontecimiento que explica el retraso de la parusía. Porque la imagen de la victoria sobre la muerte haya podido seguir caracterizando al acontecimiento-fuente y al acontecimiento final de la historia de la salvación, por eso ¿habría que traducir necesariamente que lo que se cumplió en la cruz debe todavía realizarse al final y que, por lo tanto, Dios se ha anticipado al futuro? ¿Por qué no decir, más llanamente, que todo se ha cumplido en Cristo sobre la cruz, pero que todo está aún por «acabar» por parte de los interlocutores que son las personas de los creyentes de todas las generaciones? La semilla germina y crece como el grano de mostaza. Sólo al fin, la victoria de la cruz habrá realizado todos sus efectos. La historia de la salvación tendrá su punto final. La tensión a la que la Iglesia se ve sometida es la de lo «cumplido» y la de lo «aún no cumplido». Dicha tensión no es únicamente temporal; indica que la historia de la salvación es una tarea a realizar bajo el dominio soberano de Cristo-fuente, tarea en la que todos están llamados a colaborar.

Aquí se plantea en eclesiología una cuestión fundamental: «¿cuáles son las normas de la edificación de la Iglesia?» En esto, sobre todo, advertimos hasta qué punto es coherente el

13. Cf. más arriba, p. 148.

punto de vista reductor de Cullmann, y hasta qué punto, también, la noción integral de la historia de la salvación, que nosotros proponemos, invita a unas perspectivas eclesiológicas muy diferentes.

Para Cullmann, sólo puede haber una norma de la edificación de la Iglesia: el fundamento apostólico, convertido por la Escritura en dato permanente para todas las generaciones cristianas. Recordemos sucintamente cómo esta afirmación se integra en la eclesiología cullmanniana. La Iglesia por el Sacramento y la Palabra se construye como cuerpo terrestre de Cristo. El bautismo y la Eucaristía son el lugar privilegiado donde se mueve y obra el Espíritu para la edificación de la Iglesia como cuerpo de Cristo. La Palabra no es menos necesaria, ya que, sin ella, el creyente ignora la ruta a seguir para llegar a Dios que sale a su encuentro en una historia de la salvación; sin ella, la misma institución sacramental no puede asegurar su constante identidad con la voluntad de su fundador. El plan de Dios es Revelación y Redención a un tiempo, y no se da la una sin la otra. Pero, si el Sacramento es la obra exclusiva del Espíritu, la Palabra es obra del Espíritu pasada por el tamiz de una palabra humana y de un mensajero que la proclama. El vínculo temporal con Cristo implica aquí una transmisión histórica. El primer eslabón de esta transmisión es decisivo para todos los siguientes, porque es el que fundamenta el mensaje. Los apóstoles, por ser los testigos autorizados de la Resurrección de Cristo, son el fundamento de la Iglesia, ya que su testimonio confiere a la misma la seguridad constante de su referencia al acontecimiento central, y, consiguientemente, la certeza de existir como Iglesia. Pero sólo la Escritura —la Iglesia misma lo ha reconocido en el hecho de fijar un Canon— puede convertir este testimonio en un dato permanente para todo el tiempo de la Iglesia. La Escritura es en verdad la norma definitiva de toda la edificación. El magisterio de la Iglesia posapostólica únicamente puede transmitir un depósito, construido una vez por todas al principio. Indudablemente, la Iglesia ha de interpretar la Escritura y traducirla a cada generación y, haciéndolo, está asistida por el Espíritu. Pero esta

interpretación no puede ser infalible o, lo que es lo mismo, no se la puede cualificar de manera similar a la revelación normativa. Esta última, es cierto, está escandalosamente limitada a un punto de la línea del tiempo (y, consiguientemente, a una civilización particular, a un lenguaje popular, a una carencia de esfuerzo de síntesis en el enunciado del mensaje, etc.); pretender ignorar este hecho, esperando de la época posterior una autenticidad que sólo puede aportar el tiempo de los comienzos, equivale a destruir el plan de Dios. La tentación constante en la vida de la Iglesia ha sido querer eliminar el escándolo de la fe: que un punto de espacio y del tiempo pueda ser el acontecimiento-norma de toda la historia [14].

Es lógico que la labor reductora de Cullmann se deje sentir aquí de un modo muy especial. En materia de revelación, se plantea insoslayablemente una cuestión de transmisión, y el vínculo con el acontecimiento central, que indudablemente se quiere patentizar, es un vínculo meramente temporal. En efecto, si la Revelación se agota en el hecho-Cristo como tal, la referencia al acontecimiento central, que confiere a la Iglesia el ser constituida como Iglesia en el período actual, es una referencia exclusivamente temporal. Ahora bien, la Revelación ha sido definitivamente constituida por los apóstoles-testigos oculares autorizados; ha sido dada una vez por todas. A nosotros nos queda, hoy, ponernos en contacto con el testimonio apostólico, el único autorizado, la norma exclusiva. Este contacto es factible porque el testimonio apostólico es dato permanente para la Iglesia ulterior, por medio de la Escritura. En expresión de Cullmann, uno ve cómo la realidad permanente puede así enraizarse en el acontecimiento único. Mediante la Escritura, se crea el vínculo con el acontecimiento central, en su realidad banal, fechada y localizada. Desde el punto de vista reductor en que se ha situado, Cullmann no podía hablar de otra manera; es falso aventurar, como a veces se ha hecho, que el prejuicio confesional haya intervenido de una manera especial en este estadio de la reflexión. A nuestro autor le cuesta muy

14. Cf. más arriba, pp. 207-216.

poco demostrar a sus detractores que, si le han seguido en todo lo demás, deben seguirle igualmente en esto.

Nuestra respuesta a Cullmann se vincula a una noción de la historia de la salvación que, reconociendo la excepcional importancia de la positividad de las intervenciones salvíficas de Dios, no opera una ilegítima abstracción del contenido trascendente en ellas implicado. La Revelación no es sólo un dato histórico con criterios meramente temporales; es una persona concreta, Jesucristo, que interpela a otras personas concretas, los hombres, hasta el fin del mundo; que les exije que vayan en pos de Él, porque es el único Camino que lleva al Padre. Los creyentes, pues, han de encarnar las actitudes religiosas que Cristo autentificó asumiéndolas Él mismo o aprobàndolas en otros. El vínculo que nos une a Cristo ha de ser espiritual e histórico a la vez, como hemos visto ya más arriba. Y, dado que ningún creyente está individualmente asistido para poder asumir correctamente las actitudes religiosas, su unión con Cristo únicamente puede vivirse en el seno de la Iglesia unánime. Pero, ¿qué o quién garantiza esta unión?: los «sucesores» de los apóstoles que proponen a la fe del creyente el sostén de la Palabra y del Sacramento, constituidos ambos por los apóstoles de una vez para siempre. Para el creyente, la Fuente única de la Revelación es el Evangelio vivo en el corazón de la Iglesia; hay dos testimonios: por un lado, la Escritura que es en todo el tiempo de la Iglesia, como el eje irreemplazable de la proclamación del mensaje; por otro, las tradiciones apostólicas por las que la Iglesia institucional, la Iglesia querida por Cristo, perdura a través de los siglos. Los apóstoles transmiten la revelación como testigos oculares autorizados; la expresan proclamando un mensaje y fundando comunidades cristianas. Pero el apóstol no es el agente material de este mensaje y de esta institución; les da la existencia, en tanto que «ministro» de Cristo. La permanencia de este mensaje y de esta institución implican, en todo el tiempo de la Iglesia, que estén vinculados a otros «ministros» de Cristo, sucesores de los primeros, que, ocupando el lugar de Jesucristo, proclaman el mensaje y autentifican el vínculo sacramental.

Lo que pedimos a Cullmann es simplemente que reconozca «la integridad de la función apostólica». Nosotros también reconocemos la unicidad del apostolado; en un sentido, los sucesores de los apóstoles no hacen sino edificar sobre el fundamento puesto por ellos una vez por todas. Pero, para nosotros, el papel instrumental del apóstol no se limita a crear el vínculo temporal entre Cristo y la Iglesia; el apóstol es fundamento, en el sentido de que el compromiso de su conciencia en el Mensaje y en el Sacramento «mediatiza» adecuadamente el mismo compromiso de Cristo. Si el Mensaje y el Sacramento no son nada sin este ministerio concreto del apóstol, tampoco lo serían sin el ministerio de quienes le sucedieron en el tiempo; se trata de una «función» necesaria. El fundamento no es, pues, meramente temporal, si bien reconocemos el carácter temporalmente único del mismo. La perdurabilidad del fundamento no viene garantizada por la sola permanencia de la predicación apostólica, transcrita en la Escritura; pretenderlo es destruir la integridad de la función apostólica.

Queda aún «la cuestión de Pedro y de sus sucesores». Cullmann la resuelve en perfecta consonancia con sus perspectivas sobre la historia de la salvación. En el fundamento puesto por los apóstoles, Pedro es Roca; su función de Roca es absolutamente intransmisible, como lo es la misma función apostólica. Según nuestro autor, únicamente la dirección de la Iglesia y de la Misión, integrada al principio en la función de Roca, postula sucesores de Pedro. En cuanto a saber cómo se establece la sucesión, ni la Escritura, ni la historia del período apostólico nos permiten vincularla a la sede episcopal de Roma ni a ninguna otra. ¿Se quiere una prueba del carácter temporalmente único de la colocación de la Roca? Pedro transmitió en vida a Santiago de Jerusalén la dirección de la Iglesia. Pero, en esta transmisión, no se ve que haya implicada una regla de sucesión. Para que una regla de sucesión sea válida para el tiempo de la Iglesia, debe haberse promulgado explícitamenute en el momento de la fundación. Advirtamos constantemente que, aunque excluyamos de la argumentación de Cullmann el punto, históricamente importante para él si bien el más discutible en

sí, del traspaso a Santiago de Jerusalén de la dirección de la Iglesia incluso en vida de Pedro [15]; aunque, además, se hubiera dictado una regla de sucesión a Pedro en el tiempo apostólico: lo esencial de las conclusiones de Cullmann conservaría todo su valor, desde su punto de vista. La adjunción de una regla de sucesión al armazón de la Iglesia no cambiaría en absoluto ni la naturaleza del Sacramento ni la naturaleza de la Palabra ni la unicidad del fundamento apostólico (temporal), ni, en fin, la noción cullmanniana de la historia de la salvación. Aunque el obispo de Roma tuviera sus razones para proclamarse sucesor de Pedro en la dirección de la Iglesia, no gozaría por ello de las prerrogativas propiamente apostólicas de Pedro y, consiguientemente, su magisterio no sería infalible. Sólo el problema ecuménico habría de plantearse en términos muy diferentes a como se plantea hoy en los medios protestantes [16].

En nuestra respuesta a Cullmann no tenemos la intención ni los medios de abrir de nuevo el «dossier» exegético e histórico de la cuestión. Nos hemos limitado a subrayar que la lectura de Cullmann se deriva constantemente de su concepción de la historia de la salvación y del «fundamento» apostólico. Por nuestra parte, he aquí cómo esbozaremos, a grandes rasgos, las etapas de una solución que no descuide ni la positividad ni la dimensión de trascendencia de la historia de la salvación.

15. La mayoría de los recensores subrayan el carácter paradójico de esta substitución de Pedro por Santiago, particularmente en la medida en que se emplaza como testimonio de ello la literatura pseudoclementina. Cf. R. Beaupère, «Autour du *Saint Pierre* de M. Cullmann», en *Istina* (1955), p. 335.

16. Según Cullmann, si bien es verdad que el foso que separa hoy a las Iglesias desunidas es más profundo hoy que lo era en los tiempos apostólicos entre la fracción judeo-cristiana y la fracción pagano-cristiana, sin embargo la situación era en aquel entonces análoga: «en efecto, la querella de la circuncisión que conoció la Iglesia primitiva fue, como las nuestras, un conflicto dogmático; afectaba a un punto realmente central: la noción de la gracia. No se logró un acuerdo sobre esta cuestión capital: la prueba está en que hubo más o menos una separación, en que prosiguieron las discusiones dogmáticas sobre este tema, como lo muestran las epístolas de Pablo, y en que no faltaron los choques en el tiempo siguiente. Y, sin embargo, se procuraba manifestar la unidad mediante la obra común de la colecta» (*Saint Pierre,* 59a, p. 38, n. 3). ¿Por qué las Iglesias actuales no tomarán la idea de llevar a cabo una obra común, viendo en ella «el signo de que las dos grandes Iglesias, pese a su separación, invocan sin embargo el nombre de un mismo Señor?» (*Ibid.*). Cf. igualmente «Das Urchristentum und das ökumenische Problem», 80, donde se repite, más desarrollada, la sugerencia del *Saint Pierre,* 59a, y *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne,* 84a.

Precisemos primero la razón por la que, en un colegio que era «apostólico», una «función» como la de Pedro era «necesaria»: se trata ciertamente de una función, porque las negaciones de Pedro muestran que no se basa en su valor personal. Pedro es Roca, es «regulador» de la fe. Pero, advirtamos inmediatamente que, lo que se ha establecido como una regla, no es en absoluto un principio abstracto de regulación, sino una conciencia personal de hombre, la de Pedro como tal, en su función de cabeza de los Doce. Los textos de Lucas (22, 31-32) y de Juan (21, 15-19) demuestran que la actitud de Pedro será reguladora, y esta conciencia reguladora no es susceptible de desgajarse del hombre concreto, del hombre de carne y hueso, en y por el cual esta conciencia está «en el mundo» en general, y singularmente «en el mundo de la Iglesia», «en la Iglesia».

Con lo que no es difícil comprender que, si los Doce necesitaban de esta conciencia reguladora singular, *a fortiori* ocurrirá lo mismo en una comunidad de *no* apóstoles. Por otra parte, esta función reguladora no perdurará «en el mundo de la comunidad de los cristianos» sino por una conciencia personal existente en un hombre concreto.

¿Cómo, pues, va a establecerse el vínculo entre el hombre-concreto-Pedro-regulador y este nuevo hombre-concreto-regulador? Dicho vínculo ha de ser positivo, y de una positividad a la que no le basta una «ley» abstracta de sucesión. Ha de ser un vínculo «concreto», del mismo orden de los dos personajes que hay que entrelazar. Y *este vínculo ha de surgir del hecho mismo llamado a sustentarlo.*

Ahora bien, Pedro, llegado a Roma, «muere» en ella. Sólo por la muerte de Pedro la «función» reguladora «estaría» llamada a abandonar este mundo: porque en vida del mismo no podía divorciarla de su persona para entregarla a otro tanto como no podía dejar de ser él mismo, a saber, este hombre concreto regulador, querido por Cristo en la persona de Pedro. Él era

la Roca. Pero es que, además, por su muerte quedaba abierta *ipso facto* la «sucesión» de Pedro: no hay por qué establecer necesariamente una regla de sucesión. Efectivamente, no se puede separar a Pedro del grupo de los Doce: es «su» cabeza, la Roca, precisamente porque ellos «existen» como «grupo». Tampoco se le puede separar de la Iglesia: efectivamente «con» Pedro su función reguladora se ha extendido de los Doce a la Comunidad naciente, más vasta [17].

Así pues, en lo referente a la sucesión de Pedro, el hecho ampliamente atestiguado a la venida y muerte de Pedro en Roma vinculado al otro hecho de la reivindicación, por parte del obispo de Roma, de la primacía de Pedro: nos parecen de un peso bastante más considerable que la tardía aplicación del *Tu es Petrus* a los sucesores romanos. La venida y la muerte de Pedro en Roma son las que garantizan el vínculo positivo de la sucesión. Que este hecho se considerara muy pronto como la justificación del privilegio de la sede romana, de una manera que se irá precisando poco a poco, nos parece un indicio importantísimo del camino seguido por la Iglesia, y que tomaremos por nuestra parte para plantear en términos correctos el problema de Pedro y de sus sucesores.

Finalmente, el respeto a la positividad nos lleva mucho más lejos que a Cullmann. Salvaguardamos todo el espesor humano de la positividad. Si se dice que la «función reguladora» está suficientemente asegurada por la Escritura, se elimina un «hecho»: que la fe «de» Pedro («tu» fe [18]) ha sido establecida como regla por Cristo. Se reemplaza la conciencia viva de Pedro (este es el hecho) por una visión teológica, aunque parezca dada por la Escritura con sus criterios de interpretación. Y a la conciencia viva de la cabeza reguladora, la única capaz de encararse con las «imprevisibilidades» de la Misión, se substituye finalmente la «letra» que precipita en el materialismo de la repetición literalista. En resumen, se devalúa la positividad por no respetar la carga de trascendencia encarnada en ella [19].

17. Los teólogos católicos no siempre han dado valor a la importancia de la muerte de Pedro en Roma; ordinariamente, afirman el hecho histórico como muy probable, pero no subrayan la importancia propiamente teológica para la comprensión de la sucesión.
18. *Lc* 22-23.

4. El extrinsecismo sobrenatural de Cullmann

La Escritura alardearía de un sobrenaturalismo integral, si no reservara ningún lugar a la consideración del hombre como tal. Querríamos, también aquí, evidenciar cómo se efectúa la reducción cullmanniana. Varias pistas de exploración son visibles.

La historia de la salvación, propiamente dicha, ocupa únicamente una franja muy estrecha en el seno de la historia universal; pero pretende formular un juicio sin apelación posible sobre el conjunto de esta historia profana. Muerto Cristo, la historia profana se ve directamente afectada también por el Reino de Cristo; generalizando las conclusiones escriturísticas relativas a la Iglesia y al Estado, se puede afirmar que el fundamento de esta historia es cristológico. Nada escapa a la soberanía de Cristo. Los dominios no se confunden en absoluto, pero ambos se sitúan en el interior de la soberanía de Cristo. El dominio de la Iglesia no es el del Estado ni el de las civilizaciones humanas: uno goza de la perennidad, los otros son caducos y acabarán con este mundo, pero, en el entretiempo, son queridos por Dios. Así pues, la lectura bíblica es exclusivamente religiosa; como, además, se lleva a cabo al nivel en que los acontecimientos se desarrollan en la línea del tiempo, no puede sino chocar violentamente con la lectura hecha por el historiador y, más generalmente, por el hombre como tal. En ello estriba el escándalo de la fe, y no hay por qué paliarlo so pena de destruir la fe [20].

También la ética neotestamentaria es exclusivamente religio-

19. Hemos reproducido aquí, *mutatis mutandis*, la actitud de los Padres del concilio Vaticano I, cuando se opusieron a la «llamada» tesis galicana según la cual hubiera sido necesario distinguir entre la *sedes* infalible y el *sedens* que ciertamente no lo sería. Los Padres reivindicaron una conciencia concreta reguladora contra esta abstracción de la sede (cf. Mansi, t. 52, col. 1212 CD).
20. Cf. más arriba, p. 52.

sa. El acontecimiento central así como la voluntad de Dios en él manifestada determina las actitudes del creyente; pero esta determinación no emana en absoluto de principios *a priori* de una moral humana. En cada acontecimiento concreto, el Espíritu revela al creyente lo que de él se espera, en función del lugar que dicho acontecimiento ocupa en el desarrollo de la historia de la salvación. Tomemos por ejemplo la obediencia al Estado: hay que obedecer al Estado, no porque esta obediencia repose sobre el derecho natural y la finalidad propia de un orden humano, sino porque dicha obediencia es acorde a la *taxis* divina, precisemos, para la última fase de este eón y supuesto, claro està, que el Estado se someta a ella aunque sea inconscientemente [21].

Si la intención de Cullmann se hubiera limitado simplemente a levantarse contra la «separación» de lo religioso y de lo humano, manifestando la universalidad del plan de la salvación y probando la necesidad del creyente por coordenar una verdadera teología de la creación con una teología de la redención: no nos quedaría sino aplaudir su tentativa. Un vínculo estrechísimo enlaza las dimensiones religiosa y humana del plan de Dios; el designio de Dios es único [22]. Pero, la verdad es que Cullmann uniformiza el plan de la salvación, lo allana de alguna manera hasta el punto de que lo humano se encuentra desenterrado del mismo. La paradoja de la fe desemboca en la negación del hombre. El hombre cree poseer una consistencia e imagina que sus compromisos humanos tienen un sentido, un valor, una finalidad propias; piensa que tiene una tarea a realizar, una historia por construir. Pero, en esto, asevera Cullmann, el hombre se equivoca irremediablemente. El mensaje escriturario le enseña que hallará su felicidad en Dios, abandonándose exclusivamente a la acción del Señor de la historia, entrando progresivamente en su juego. Estamos, como se ve, en pleno «sobrenaturalismo». Aquí, se invita al hombre al nihilismo en lo que le concierne como tal: ésta es la última con-

21. Cf. más arriba, pp. 241-242.
22. A. CHAVASSE, etc., *Église et Apostolat* (París-Tournai, 3.ª ed., 1957), pp. 3-22.

secuencia de la reducción cullmanniana. Por lo tanto, no hay otro camino posible para quienes permanecen en la fe.

Nosotros no vemos en parte alguna que la Escritura, sobre todo el Nuevo Testamento, indique un camino semejante. La historia bíblica no cesa de ser una historia humana con toda la densidad de la palabra, aunque su principal Autor sea Dios y su interlocutor humano, sea quien fuere, no sea abandonado a sus solos recursos espirituales humanos. ¿Cómo escapar al «sobrenaturalismo»?: percatándose de que la trascendencia religiosa de la historia bíblica en una sobretrascendencia con respecto a la trascendencia propia de la historia humana. Sin embargo, dada la posibilidad de distinguir ambas trascendencias, se las descubre como inseparables y estrechamente solidarias la una de la otra, so pena de mutilación recíproca.

La historia de la salvación es también una historia humana; si no lo fuera, la intervención salvífica de Dios no alcanzaría al hombre concreto en su positividad cotidiana. El orden de la fe supone y exige la conciencia del hombre, so pena de que este mismo orden se naturalice: la inmortalidad del hombre, por ejemplo, no niega en nada la absoluta y universal gratuidad de Dios, porque, en el acto en el que el hombre capta su consistencia espiritual, se descubre a sí mismo sostenido por el amor de Dios e invitado a responderle con una decisión personal. La ética neotestamentaria no suprime ninguna preocupación de moral filosófica; muy al contrario, justifica el principio y la necesidad, y, en el preciso momento en que la asume —porque es un hombre el que debe vivir religiosamente— afirma su propia trascendencia sobrenatural [23].

23. Más que ningún otro, santo Tomás procuró articular rigurosamente trascendencia sobrenatural y trascendencia simplemente humana (cf., por ejemplo, *Quaestiones disputatae, De Caritate*, I, ad. 4).

CONCLUSIÓN GENERAL

Al término de nuestro estudio, hemos de subrayar la «actualidad» del pensamiento cullmanniano para la exégesis y la teología contemporáneas. Es tal la coherencia de este pensamiento y la maestría de su autor, que no puede entablarse eficazmente el diálogo si no es al nivel de las opciones más fundamentales. *En la línea que acabamos de diseñar, el debate se* revela particularmente oportuno y creemos que podría enriquecer singularmente la reflexión ecuménica. Este debate, mejor que cualquier otro quizá, nos evidencia notablemente un «límite» que nos parece irreductible del pensamiento religioso de nuestros hermanos protestantes. Y como, además, la única respuesta a Cullmann que no descuide ninguno de sus objetivos legítimos, nos parece hundir sus raíces en la gran tradición católica: este debate es eminentemente fructífero para la exégesis y la teología católicas. El dialogo con Cullmann dará obvios resultados en la medida en que prescinda de soluciones prefabricadas. No se da una respuesta a nuestro autor alineando materialmente otros resultados a los suyos propios. El único camino, como hemos constatado, es el de una superación que procure asumir todo lo que haya de válido en el mismo itinerario cullmanniano.

Pero, ante todo, ¿en qué sentido la obra de Cullmann revela lo que hemos dado por llamar un «límite» del pensamiento religioso de nuestros hermanos protestantes?

En el conjunto de las posiciones actuales en el seno del pro-

testantismo, la obra de Cullmann aparece como una «reacción» vigorosa consecuente a favor de la «positividad» de la fe. Hay que extraer todas las conclusiones del hecho de que la revelación es una historia de la salvación cuyas coordenadas nos han sido «dadas». Una lectura creyente de dicha historia no ha de sobrepasar el nivel del puro registro de estos datos, so pena de caer inevitablemente en el subjetivismo. Por lo tanto, cualquier visión de trascendencia, que abre el campo necesariamente a las posibilidades del espíritu humano, habría de ser rechazado en materia religiosa, como por lo demás invita a pensarlo así el dato bíblico.

Sin duda, la teología cullmanniana ofrece puntos de contacto con la de los maestros actuales, pero no se acerca, como tal, a ninguna escuela en particular. Si nuestro autor coincide con Karl Barth en rechazar cualquier ingerencia filosófica en materia de reflexión religiosa (en Barth, en nombre de una discontinuidad radical entre el hombre y el creyente), por otro lado se aparta del mismo negando a la fe el papel activo y el lugar absolutamente privilegiado que le reserva la teología dialéctica; para Cullmann, dicha teología admite una dimensión de trascendencia religiosa que la Biblia no avala en absoluto y que es, sobre todo, fruto de nuestro espíritu, con el corolario demasiado frecuente (al menos en algunos discípulos de Barth) de una despreciación por la positividad histórica del mensaje revelado. El caso de Rudolf Bultmann es aún más característico: Cullmann está emparentado con él por una común fidelidad a los métodos de la *Formgeschichte*, y, consiguientemente, por un respeto al menos inicial de la positividad de la fe. Pero, para Bultmann, no hay ningún vínculo entre esta positividad y la misma fe; la investigación positiva no me abre al orden de la fe, únicamente me proporciona las representaciones «místicas» (en sentido bultmanniano) que ha de interpretar el análisis existencial; la fe implica exclusivamente una dimensión original de trascendencia, en la que el creyente hace entrar en juego un cierto número de categorías apropiadas. Contrariamente a Barth, Bultmann piensa que el hombre está directamente implicado en el debate que afecta al creyente. Cullmann, por toda respuesta, procura demostrar que la fe bultmanniana es extraña a la fe primitiva, para la que es irrevocable su vinculación a datos positivos o, más exactamente, a una historia de la salvación cuyo dato central es el acontecimiento Jesucristo, Hombre-Dios. En Bultmann, el filósofo ha desbancado al teólogo. La trascendencia se afirma a despecho de la positividad de la fe. La consecuenciá es evidente: la religión de Bultmann es una religión humana, no es ya la de Cristo.

Pero, en respuesta a Cullmann, tanto Karl Barth como Rudolf Bultmann podrían poner de relieve, por caminos y por razones ciertamente muy diversas, que al suprimir toda perspectiva de trascendencia su interlocutor reduce la fe a una especie de infraestructura material sin consistencia propiamente religiosa. La Biblia habla muy diversamente de como habla Cullmann, en quien, a fin de cuentas, la referencia a la experiencia religiosa del *Credo*, esencial para un protestante, se encuentra a la postre volatilizada.

En resumen, nos hallamos en pleno «círculo vicioso». En realidad, tal como nos hemos esforzado en evidenciar, tanto la perspectiva de positividad como la de trascendencia son igualmente legítimas y esenciales. Pero, tal como aparecen en la atmósfera protestante, son arrastradas, proyectadas a un extremo y fatalmente destinadas a excluirse mutuamente. Esto es lo que hemos de entender con claridad. Que la lectura creyente de la Escritura implique una dimensión de trascendencia, es algo clarísimo; pero esta dimensión de trascendencia, como hemos visto ya, ha de hundir sus raíces en la positividad de la Iglesia interpretadora, sin lo que se cae irremediablemente en el subjetivismo religioso. Esto es lo que ha ocurrido a una buena parte de teólogos protestantes, que carecían de esta posibilidad de enraizamiento [1]. Cullmann se ha percatado notablemente del riesgo de subjetivismo. Por temperamento intelectual, el profesor de Basilea se dio a la investigación de la positividad. Positividad, bien

1. Por lo demás, no experimentan para nada la necesidad. A este respecto, no es inútil recordar que el desarrollo del protestantismo no es ajeno al dualismo que, a partir de Descartes, ha influenciado poderosamente al pensamiento filosófico y, de rechazo, al pensamiento teológico.

entendido, escriturística, pero no de la Iglesia que interpreta. La perspectiva de Cullmann le arrastra irremediablemente a excluir cualquier dimensión de trascendencia de la conciencia religiosa, porque no hay Iglesia interpretadora para fundamentar correctamente la dimensión de trascendencia. Cullmann se ha encerrado en el positivismo, y, una vez installado en él, no le cuesta nada justificar la inutilidad de un magisterio infalible, que interprete auténticamente la Escritura. Este magisterio sería, pues, inútil y, lo que es más grave, pondría seriamente en tela de juicio la cuestión de la unicidad del acontecimiento central de la historia de la salvación, como muy bien lo ha demostrado nuestro autor.

No vemos, pues, cómo en el seno del protestantismo podría entablarse un debate en torno al pensamiento de Cullmann. Para que sea constructivo, es necesario que cada cual esté dispuesto a retener de la posición adversaria lo que hay de válido. Pero esto resulta imposible, cuando no se admite a la Iglesia como única lectora auténtica de la Escritura. Asumir lo que hay de válido en el otro llevaría a negar lo que hay de legítimo en su propia búsqueda. La obra de Cullmann aparece como una sanísima reacción, porque la positividad de la afirmación de fe es en verdad una exigencia esencial del cristianismo. Pero esta reacción tan sana es, en el protestantismo, un reto casi insostenible. Cuando la religión es la de las conciencias individuales y no puede recurrirse a la Iglesia viviente, que lleva en su seno el Evangelio de Jesucristo, ¿cómo llevar a cabo la integración, en el movimiento único de la lectura creyente, de una dimensión de trascendencia y de una aceptación de positividad? Uno se refugia entonces, en mayor o menor grado, en el idealismo o en el positivismo religioso [2].

Quizá haya que añadir al «reto» cullmanniano el hecho de que la obra del profesor de Basilea no haya tenido, en el mundo protestante, todo el eco que con derecho era de esperar. Aparte

2. Idealismo y positivismo se reclaman mutuamente. Puede percibirse al nivel de la misma vida creyente: en el protestantismo, allí donde el acento se ha hecho recaer sobre el *Credo* como acto de la conciencia religiosa, ha sido donde más se ha exaltado la «letra» de la Escritura.

los simpatizantes —son ciertamente numerosos entre sus antiguos alumnos, aunque estos no se hayan mostrado tan intransigentes en su positivismo como su antiguo maestro—, hallamos muy pocas reacciones que merezcan retenerse. Nuestro autor se queja frecuentemente de haber sido objeto de críticas demasiado sumarias [3]. Es incontestable el hecho de que goza de más simpatías en el ambiente católico que en el protestante. Se comprende fácilmente que pocos lectores se sientan inclinados a seguirle en sus opciones básicas, cuando se percatan exactamente de a dónde les llevan. De ahí a concluir que el objeto de Cullmann no es legítimo, no hay más que un paso dado muy pronto por algunos.

En el seno del catolicismo, la situación es muy diferente. El culto de Cullmann por la positividad de la fe no puede dejar de suscitar una simpatía favorable. Para el católico, la afirmación de fe, correctamente efectuada, no puede prescindir de un renocimiento muy amplio de positividad. Ya lo hemos visto: la dimensión de esta positividad ha de apoyarse en la misma Iglesia. No hay lectura creyente de la Escritura al margen de la tradición de lectura de la Escritura. Pero, apoyándose en la Iglesia, la dimensión de positividad no excluye en absoluto una dimensión de trascendencia: más bien la exije.

El servicio prestado por Cullmann al exegeta y al teólogo católico es realmente inapreciable. Para no verse acorralado en el positivismo cullmanniano, el sabio católico se siente obligado a concebir su itinerario de reflexión creyente como un itinerario «eclesial». De golpe, se halla capacitado para llevar a cabo la investigación de positividad y la de trascendencia, sin correr el riesgo de la tentación positivista o idealista. Ampliando la positividad de la fe, de la Escritura a la tradición de lectura dada por la Iglesia en cada momento de su existencia, el teólogo católico ofrece a Cullmann la única respuesta a su búsqueda, que satisfaga a un tiempo a la otra búsqueda, la de la trascendencia. En resumen, el gran problema del diálogo con Cullmann es el de la

3. Por ejemplo, en *Dieu et César*, 75b, p. 99, y en *Immortalité de l'âme et Résurrection des corps*, 76a, p. 13.

relación entre Escritura y Tradición. Este punto es el que habremos de profundizar incesantemente para preparar convenientemente el «dossier» ecuménico. Cullmann se ha enrolado en el mismo, como hemos constatado. El teólogo católico está también invitado insistentemente.

Pero, ¿cómo explicar que, por el lado católico, las reacciones con respecto a Cullmann no hayan casi subrayado su positivismo? ¿No será debido en parte al divorcio que tiende a manifestarse entre investigadores positivos y teólogos especulativos, en el seno del catolicismo? Es curioso comprobar la diferencia de acento entre los informes de los exegetas y los debidos a la pluma de teólogos [4]. ¿No habrá más de un exegeta católico, tentado también él de positivismo? De un positivismo, evidentemente, mucho menos consecuente que el de Cullmann, en razón de la formación teológica recibida que, inconscientemente, hace con frecuencia de contrapeso; en cualquier caso, el hecho explicaría ciertos elogios sin reserva del pensamiento cullmanniano en sus partes «materialmente» idénticas a las posiciones católicas.

El estudio detenido de la obra cullmanniana invita inevitablemente a un mayor discernimiento «metodológico». Ante los resultados de una exégesis tan irrevocablemente vinculada a unos principios adoptados, tanto el exegeta católico, como el patrólogo, como el historiador de la teología escolástica, en una palabra, todos los investigadores positivos deben interrogarse sin complacencia alguna acerca de los principios que presiden su propia investigación positiva. Se les exige que tomen conciencia de qué método define por adelantado la naturaleza de lo que podrá obtenerse [5]. Hay que saber primero que la investigación positiva, permaneciendo rigurosamente positiva, está animada desde dentro por una actividad intelectual cuya dimensión trasciende el mero registro positivo, lo que no significa que lo suprima sino, por el

4. Resulta instructivo comparar la recensión de *Christ et le temps*, 36a, llevada a cabo por el padre Benoît y la del padre Chifflot (referencias, p. 343). Las reticencias proceden del teólogo, no del biblista.

5. Es el objeto formal *quo* el que define la naturaleza del objeto formal *quod*. Y la elección de la modalidad con la que se enfoca (*quo*) el objeto denota la orientación especial que adopta la mirada de la inteligencia (*sub quo*). De hecho, se trata de una tesis clásica.

contrario, que se apoya en él para sobrepasarlo. Sin esta búsqueda intelectual que anima desde dentro a la investigación positiva, ésta última se abismaría en un materialismo positivista; pero, a su vez, sin la investigación positiva que no debe ser adulterada en nada, la dimensión intelectual se desgajaría de la realidad y se diluiría en un idealismo subjetivista. El equilibrio en este punto se hallará en la unidad concreta del movimiento de investigación que consiste en la integración de la positividad y de la dimensión de trascendencia. O, también, la investigación no debe únicamente hacer resaltar las verdades como hechos, sino como lo que son, como verdades; y, al revés, no basta con que una verdad sea una verdad para que pertenezca al patrimonio de la palabra de Dios, es de todo punto necesario que pertenezca a ella de hecho, inscrita positivamente en el acontecimiento histórico de la Palabra.

Además, el sabio católico debe saber que la utilización del método positivo en todas las ramas del saber teológico, particularmente en exégesis, está sometida a condiciones de ejercicio muy especiales. Puesto que el movimiento de investigación ha de integrar la positividad y una dimensión de trascendencia (so pena de precipitarse en el positivismo), el sabio católico no alcanzará correctamente su objeto, en el estudio de la Escritura, si no asocia a la misma la consideración de la interpretación tradicional. Habrá que señalar con precisión cómo se articulan los diversos elementos que integran la lectura creyente de la Escritura; mírese como se quiera, el principio es claro [6].

Aunque Cullmann sólo hubiera incitado al sabio católico a interrogarse más cautamente acerca del sentido de su itinerario creyente, sea o no de gran altura, le deberíamos por este eminente servicio un gran reconocimiento.

6. Véase nuestra nota 40, pp. 279-280.

SIGLAS Y BIBLIOGRAFÍA

SIGLAS

ACl	*L'Ami du Clergé.*
AER	*American Ecclesiastical Review* (Washington [D.C.], 1889 y siguientes).
Ang	*Angelicum* (Roma, 1924 ss.).
Ant	*Antonianum* (Roma, 1926 ss.).
ATR	*Anglican Theological Review* (Nueva York, 1918 ss.).
BFLTPP	*Bulletin de la Faculté Libre de Théologie Protestante de Paris* (París).
Bibl	*Biblica* (Roma, 1920 ss.).
BiNJ	*Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten* (Roermond y Maastricht, 1938 ss.).
BVC	*Bible et Vie Chrétienne.*
CC	*Civiltà Cattolica* (Roma, 1850 ss.).
CH	*Church History* (Chicago, 1931 ss.).
CM	*Collectanea Mechliniensia.*
Cr	*Credo* (Upsala).
CS	*Christianisme Social.*
CTM	*Concordia Theological Monthly* (Estados Unidos).
CuadT	*Cuadernos Teológicos* (Buenos Aires).
CVK	*Catholica. Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie* (Munster, 1932 ss.).
DEB	*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 2 vol. (1932-1935).
DENZ.	Enrique DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia.* Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres. Versión directa de los textos originales por D. Ruiz Bueno (Barcelona, Herder, 1963).
DENZ.-SCHÖN.	*Enchiridion symbolorum.* Definitionum et declarationum de rebus et morum. Quod primum edidit H. Denzinger et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit A. Schönmetzer S. I. (Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma-Nueva York, Herder, 1965).
DR	*Downside Review* (Stratton-on-the-Fosse n. Bath, 1880 ss.).
DT	*Divus Thomas* (Friburgo [Suiza], 1914 ss.).

DV — *Dieu Vivant* (París).
ED — *Euntes Docete* (Roma).
EMM — *Evangelisches Missionsmagazin* (Basilea).
EQ — *The Evangelical Quarterly* (Londres).
ER — *The Ecumenical Review.* Revista del Consejo Mundial de las Iglesias (Ginebra).
Esp — *Esprit* (París).
Et — *Études* (París, 1856 ss.; hasta 1896: *Études religieuses*).
ETL — *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (Lovaina, 1924 ss.).
ETR — *Études Théologiques et Religieuses* (Montpellier).
EV — *Église Vivante.*
EvT — *Evangelische Theologie* (Munich).
FC — G. DUMEIGE, S. I., *La fe católica.* Textos doctrinales del magisterio de la Iglesia. Traducción castellana por A. Marqués y B. Ambrós, monjes de Montserrat (Barcelona, Estela, 1965).
FV — *Foi et Vie.*
Greg — *Gregorianum* (Roma, 1920 ss.).
Grund — *Der Grundriss* (Zurich).
IER — *The Irish Ecclesiastical Record* (Dublín, 1864 ss.).
Iren — *Irénikon* (Chevetogne [Bélgica]).
Ist — *Istina* (Bologne).
ITQ — *The Irish Theological Quarterly* (Dublín, 1864 ss.).
JBL — *Journal of Biblical Literature* (New Haven y Boston, 1881 ss.).
JEH — *The Journal of Ecclesiastical History* (Londres, 1950 ss.).
JR — *The Journal of Religion* (Chicago, 1921 ss.).
Jud — *Judaïca.*
KA — *Kyrkohistorisk Arsskrift* (Estocolmo).
KD — *Kerygma und Dogma* (Gotinga, 1955 ss.).
KRS — *Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz* (Basilea).
LV — *Lumière et Vie* (Saint-Alban-Leysse/Lyon, 1950 ss.).
MANSI — J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia, 1759-1798); reedición y continuación (París y Leipzig, 1901-1927).
MC — *Miscelánea Comillas* (Comillas [Santander]).
MD — *La Maison-Dieu* (París, 1945 ss.).
Mond — *Le Monde* (París).
MSR — *Mélanges de Science Religieuse* (Lille, 1944 ss.).
MTZ — *Münchener Theologische Zeitschrift* (Munich, 1950 ss.).
NatZ — *Nationalzeitung* (Basilea).
NRT — *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai, 1879 ss.).
NTS — *New Testament Studies* (Cambridge, 1954 ss.).
Num — *Numen*
NV — *Nova et Vetera*
OeR — *Oekumenische Rundschau*

PA — *Padres Apostólicos.* Introducción, notas y versión española por D. Ruiz Bueno (Madrid, B.A.C., 1965).
PLut — *Positions Luthériennes.*
Prot — *Protestantesimo.*
QLP — *Questions Liturgiques et Paroissiales* (Lovaina, 1918 ss.).
RAC — *Rivista di Archeologia Cristiana* (Roma, 1924 ss.).
RB — *Revue Biblique* (París, 1891 ss.; nueva serie, 1904 ss.).
RCA — *Revue du Clergé Africain.*
Ref — *Réforme.*
RevR — *Review of Religion* (Nueva York).
RevSR — *Revue des Sciences Religieuses* (Estrasburgo y París, 1921 ss.).
RGG[2] — *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 2.ª edición por H. Gunkel y L. Zscharnack (Tubinga, 1927-1932).
RGG[3] — *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3.ª edición por K. Galling (Tubinga, 1957 ss.).
RHE — *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (Lovaina, 1900 ss.).
RHPR — *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* (Estrasburgo, 1921 ss.).
RHR — *Revue de l'Histoire des Religions* (París, 1880 ss.).
RN — *Revue Nouvelle.*
RPL — *Revue de Philosophie de Louvain* (Lovaina).
RSPT — *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (París, 1907 ss.).
RSR — *Recherches de Science Religieuse* (París, 1910 ss.).
RT — *Revue Thomiste* (París, 1893 ss.).
RTAM — *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Lovaina, 1929 ss.).
RTP — *Revue de Théologie et Philosophie* (Lausana, 1868 ss.).
Sal — *Salesianum.*
SCat — *Scuola Cattolica* (Milán, 1873 ss.).
Schol — *Scholastik* (Friburgo de Brisgovia, 1926 ss.).
SDB — *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París, 1928 ss.).
SJT — *Scottish Journal of Theology* (Edimburgo).
SMRS — *Studi e Materiali di Storia delle Religioni.*
SP — *Studia Patristica,* ponencias presentadas en la Segunda Reunión Internacional de Estudios Patrísticos celebrada en Oxford en 1955, 2 volúmenes (*TU*, t. 63 y 64) (Berlín, 1957).
StC — *Studia Catholica* (Roermond y Nimega, 1924 ss.).
StdZ — *Stimmen der Zeit* (Friburgo de Brisgovia, 1871 ss.; hasta 1914: *Stimmen aus Maria Laach*).
STK — *Svensk Theologisk Kvartalskrift.*
STU — *Schweiz Theol. Umschau.*
StZ — *Studium und Zeugnis* (Zurich).
SVSQ — *Saint Vladimir's Seminary Quarterly.*
SW — *The Student World* (Ginebra).

TDig	*Theological Digest* (Saint-Louis [Estados Unidos]).
TG	*Theologie und Glaube* (Paderborn, 1909 ss.).
Theol	*Théologie.*
TJHC	*Theology. Journal of Historic Christianity* (Londres).
TQ	*Theologische Quartalschrift* (Tubinga, 1819 ss.; Stuttgart, 1946 ss.).
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig, 1878 ss.).
TS	*Theological Studies* (Woodstock [Estados Unidos], 1940 ss.).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen* (Leipzig y Berlín, 1882 ss.).
TWNT	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (G. KITTEL) (Stuttgart, 1933 ss.).
TZ	*Theologische Zeitschrift* (Basilea, 1945 ss.).
VCaro	*Verbum Caro* (Basilea, 1946 ss.).
VD	*Verbum Domini* (Roma, 1921 ss.).
VI	*Vie Intellectuelle.*
VUC	*Vers l'Unité Chrétienne.*
ZKT	*Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck, 1877 ss.).
ZMR	*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster, 1928 ss.).
ZRG	*Zeitschrift für Religionsgeschichte und Geistesgeschichte* (Marburgo, 1948 ss.).

BIBLIOGRAFIA *

ABREVIATURAS

F.: traducción francesa. I.: traducción inglesa. It.: traducción italiana. H.: traducción holandesa. A.: traducción alemana. E.: traducción española. S.: traducción sueca. J.: traducción japonesa. C.: traducción catalana.

Las traducciones de las obras de Cullmann llevan los mismos números de orden que los textos originales. Pero estos números van acompañados de las letras minúsculas (a), (b), etc.

I. LA OBRA DE OSCAR CULLMANN [1]

§ 1. ESTRASBURGO (1925-1938)

1925

1. «Les récents études sur la formation de la tradition évangélique» [2], en *RHPR*, 5 (1925), pp. 459-477, 564-579.

* Esta bibliografía ha sido elaborada con el concurso del autor mismo. Le damos las gracias a él y a su secretario, K. Fröhlich.

1. La clasificación es cronológica. Queremos convertirla en un instrumento de investigación y, por lo tanto, consideraremos como «original» el texto en la lengua en que lo haya redactado el autor; pero, a veces, por razones especiales, una traducción ha sido la primera edición y, en este caso, se ha conservado esta primera fecha para la clasificación de los textos originales. Cullmann escribe corrientemente en francés y en alemán, pero jamás se traduce a sí mismo; no obstante, en principio, puede considerarse como prácticamente equivalente al original una traducción francesa o alemana, si el autor mismo ha revisado dichas traducciones aunque nunca quede satisfecho de las mismas.

2. Tesis del bachillerato en teología presentada en 1924 en la Facultad de teología de Estrasburgo. El autor tenía entonces 22 años.

1927

2. Recensión de GUNKEL y ZSCHARNACK, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, en *RHPR*, 7 (1927), pp. 66-68.
3. Recensión de A. von HARNACK, *Die Briefsammlung des Apostels Paulus und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen*, en *RHPR*, 7 (1927), pp. 193-195.

1928

4. «Les problèmes posés par la méthode exégétique de Karl Barth, en *RHPR*, 8 (1928), pp. 70-83.

1930

5. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéochristianisme*[3]; col. «Études d'histoire et de philosophie religieuse», fascículo 23 (París, F. Alcan, 1930), VII-271 pp.
6. «Les causes de la mort de Pierre et de Paul d'après le témoignage de Clément Romain», en *RHPR*, 10 (1930), pp. 294-300.

1932

7. Artículos «Épîtres de Pierre», «Jude», «Nouveau Testament (interprétation du)», «Pierre (apôtre)», «Pharisiens» y «Sadducéens», en *DEB*.
8. Recensión de A. MEYER, *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, en *RHPR*, 12 (1932), pp. 178-184.
9. Recensión de J. SCHMID, *Matthaeus und Lukas*, en *RHPR*, 12 (1932), pp. 264-267.
10. Recensión de F. TILLMANN, *Das Johannesevangelium* (4.ª edición), en *RHPR*, 12 (1932), pp. 267-269.
11. Recensión de H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, t. I: *Die Anfänge*, en *RHPR*, 12 (1932), pp. 403-406.

1933

12. Recensión de *Das Neue Testament Deutsch*, en *RHPR*, 13 (1933), pp. 81-84.
13. Recensión de W. BAUER, *Das Johannes-Evangelium* (3.ª edición), en *RHPR*, 13 (1933), pp. 187-188.

3. Tesis de doctorado.

1934

14. Recensión de J. KROLL, *Gott und Hölle, Der Mythos von Descensuskampfe*, en *RHPR*, 14 (1934), pp. 187-190.

1936

15. «La signification de la Sainte Cène dans le christianisme primitif», en *RHPR*, 16 (1936), pp. 1-22.
16. «Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le κατέχον (-ων) de II Thess. 2, 6-7», en *RHPR*, 16 (1936), pp. 210-245[4].

1937

17. «Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament»[5], en *RHPR*, 17 (1937), pp. 424-434.

1938

18. «Quand viendra le Royaume de Dieu?», en *RHPR*, 18 (1938), pp. 174 a 186.
19. Recensión, «La pensée eschatologique d'après un livre récent» (F. HOLMSTRÖM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*), en *RHPR*, 18 (1938), pp. 347-355.

§ 2. BASILEA (1938-1945)

1940

20. Recensión de Fr. OVERBECKS, *Selbstbekenntnisse*, en *NatZ* (24 de diciembre de 1940), p. 2.

1941

21. *Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament*, col. «Theologische Studien herausgegeben von K. Barth», fascículo 10 (Zurich, Zollikon, 1.ª ed. 1941, 2.ª ed. 1946, 3.ª ed. 1950), 48 pp.

4. El fascículo de la *RHPR* que contiene este artículo y que se distribuye en forma de tres entregas, constituye en realidad los *Mélanges G. Baldensperger*.

5. Traducción alemana en *Urchristentun und Gottesdienst*, 1.ª edición [31] y en *Die Tauflehre des Neuen Testaments* [40], así como en las traducciones de este último volumen.

21*a*. (F.) *La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament*, trad. de Mme. Latune, col. «Cahiers bibliques de Foi et Vie» (París, 1941), 48 pp.
21*b*. (I.) «The Kingship of Christ and the Church in the New Testament», trad. de S. Godman, en *The Early Church*[6] (Londres, 1956), páginas 105-137.
22. «Eschatologie und Mission im Neuen Testament», en *EMM*, 85 (1941), pp. 98-108.
22*a*. (I.) «Eschatology and Missions in the New Testament», trad. de O. Wyon, en *The Background of the New Testament and its Eschatology, Studies in honour of C. H. Dodd* (Cambridge, University Press, 1956), pp. 409-421.
22*b*. (It.) «Missione e attesa escatologica secondo in Nuovo Testamento», en *Prot*, 4 (1949), pp. 97-107.
23. «Les origines des premières confessions de foi»[7], en *RHPR*, 21 (1941), pp. 77-110.

1942

24. «L'essence de la foi chrétienne d'après les premières confessions», en *RHPR*, 22 (1942), pp. 30-42.
25. «Auferstehungshoffnung und Auferstehungsglauben im Neuen Testament», en *Grund*, 4 (1942), pp. 66-74.
25*a*. (F.) «La foi en la Résurrection et l'espérance de la Résurrection dans le Nouveau Testament», en *ETR*, 18 (1943), pp. 3-8.
26. «La signification du baptême dans le Nouveau Testament»[8], en *RPT*, 30 (1942), pp. 121-134.
27. Recensión, «Neutestamentliche Eschatologie und Entstehung des Dogmas» (M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*), en *KRS*, 98 (1942), pp. 161-166, 178-181.

1943

28. Recensión, «Eschatologie und Engelchristologie. Zur Kritik der Thesen M. Werners» (W. MICHAELIS, *Der Herr verzieht nich die Verheissung, Die Aussagen Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages;* W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum, Abbau der Konstruktion Martin Werners*), en *KRS*, 99 (1943), pp. 36-38.

6. Una serie de artículos de Cullmann han sido reunidos en una traducción inglesa (con una breve introducción del autor), en un volumen titulado *The Early Church, Historical and Theological Studies*, editado por A. J. B. Higgins (Londres, S. C. M. Press., 1.ª edición, 1956), XII-217 pp. Citamos esta obra *The Early Church*.
7. Este artículo y el siguiente serán recogidos en un volumen [29]. Las citas se han hecho según este volumen, y no según los artículos mismos.
8. Lo esencial de este artículo será tomado de nuevo en el volumen *Die Tauflehre des Neuen Testaments* [40].

29. *Les premières confessions de foi chrétiennes*, col. «Cahiers de la *RHPR*», fascículo 30 (París, Presses Universitaires de France, 1.ª edición 1943, 2.ª ed. 1948), 55 pp.
29*a*. (A.) *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, trad. de Hans Sdraffert, col. «Theologische Studien», fascículo 15 (Zurich, Zollikon, 1.ª ed. 1943, 2.ª ed. 1949), 60 pp.
29*b*. (I.) *The Earliest Christian Confessions*, trad. de J.K.S. Reid (Londres, Lutterworth Press, 1949), 64 pp.
29*c*. (It.) *Le prime confessioni di fede cristiane*, trad. de Davide Bosio (Roma, Centro Evangelico di Cultura, 1948), 62 pp.
30. «Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi»[9], en *Verhandlüngen des Schweizerichen Reformierten Pfarrvereins, 83 Jahresversammlüng 1942 in Liestal* (Basilea, Fr. Reinhardt), pp. 26-50.
30*a*. (F.) *Le retour du Christ, espérance de l'Église selon le Nouveau Testament*, trad. de A. Dumas, col. «Cahiers théologiques», núm. 1 (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1.ª ed. 1944, 2.ª ed. 1945, 3.ª edición 1948), 39 pp.
30*b*. (It.) *Il ritorno di Cristo*, trad. de Sergio Carile (Roma, Centro Evangelico di Cultura, 1948), 34 pp.
30*c*. (I.) «The Return of Christ», trad. de S. Godman, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 141-163.

1944

31. *Urchristentum und Gottesdienst*[10], col. «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments», fascículo 3 (Zurich, Zwingli, 1944), 88 pp.
31*a*. (F.) *Le culte dans l'Église primitive*[11], trad. de J. J. von Allmen, colección «Cahiers théologiques», núm. 8 (París-Neuchâtel, 1.ª ed. 1944, 2.ª edición 1945, 3.ª ed. 1948), 39 pp.
31*b*. (It.) *Il culto nella Chiesa primitiva*, trad. de T. Balma (Roma, Centro Evangelico di Cultura, 1948), 37 pp.

9. Conferencia a los pastores, Liestal, 1942: un error se ha deslizado a este respecto en la traducción francesa, página 9, nota 1.
10. Dos extractos de esta obra han sido publicados en alemán: la primera parte con el título «Grundzüge des urchristlichen Gottesdienstes», en *Grund*, 5 (1943), pp. 216-240; la conclusión de la primera parte con el título «Der urchristliche Gottesdienst», en *KRS*, 100 (1944), pp. 52-53. — Para la segunda edición de la obra, que constituye un texto profundamente retocado debido, entre otros, a los trabajos publicados por el autor, entretanto hemos preferido reservarle un nuevo número de orden [50].
11. Únicamente traducción francesa de la primera parte del original, parte que no ha sufrido cambios en la 2.ª edición [50].

§ 3. BASILEA-ESTRASBURGO (1945-1948)

1945

32. «Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem im Altertum», en *TZ*, 1 (1945), pp. 23-42.
32*a*. (I.) «The Plurality of the Gospels as a Theological Problem in Antiquity», trad. de S. Godman, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 39-54.
33. Recensión de W. G. KUMMEL, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urge meinde und bei Jesus*, en *TZ*, 1 (1945), pp. 146-147.
34. Recensión de S. de DIETRICH, *Le dessein de Dieu*, en *TZ*, 1 (1945), pp. 289-290.

1946

35. «La délivrance anticipée du corps humain d'après le Nouveau Testament», en *Hommage et reconnaissance. Recueil de travaux publiés a l'occasion du soixantième anniversaire de Karl Barth* (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946), pp. 31-40.
35*a*. (I.) «The Proleptic Delivrance of the Body According to the New Testament», trad. de A. J. B. Higgins, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 165-173.
36. *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* [12] (Zurich, Zollikon, 1.ª ed. 1946, 2.ª ed. 1948, 3.ª ed. 1956), 224 pp.
36*a*. (F.) *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, trad. de Pierre Jundt, col. «Bibliothèque théologique» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1.ª ed. 1947, 2.ª ed. 1957), 182 pp.
36*b*. (I.) *Christ and Time. The Primitive Christian Conception of Time and History*, trad. de Floyd V. Filson (Londres, S. C. M. Press - Filadelfia, Westminster Press, 1.ª ed. 1951, 2.ª ed. 1952), 253 pp.
36*c*. (J.) La traducción japonesa fue realizada por Goro Mayeda (Tokio, Iwanami gendai sosho, 1955), X-291 pp.
36*d*. (E.) *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo*, trad. de Juan Estruch, col. «Theologia» (Barcelona, Estela, en preparación).

12. Esta obra fundamental utiliza los análisis y conclusiones de la mayor parte de los trabajos precedentes, pero no dispensa de su lectura. — El mismo autor ha dado un resumen analítico en *RHPR*, 28 (1948), y, más brevemente, en la revista *StZ*, 9 (1954), número 2, p. 15.

1947

37. *Weihnachten in der alten Kirche* (Basilea, H. Majer, 1947), 31 pp.
37*a*. (F.) *Noël dans l'Église ancienne*, trad. de J. J. von Allmen, colección «Cahiers théologiques», núm. 25 (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949), 36 pp.
37*b*. (It.) *Il Natale nella Chiesa antica*, trad. de Franco Sommani (Roma, Centro Evangelico di Cultura, 1948), 32 pp.
37*c*. (I.) «The Origin of Christmas», trad. de A. J. B. Higgins, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 21-36.
38. «Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem» [13], en *TZ*, 3 (1947), pp. 177-191.
39. «Zur Diskussion des Problems der ausgebliebenen Parusie — (Replik v. Fr. Buri) Duplik von O. Cullmann», en *TZ*, 3 (1947), pp. 428-432.

1948

40. *Die Tauflehre des Neuen Testaments — Erwachsenen- und Kindertaufe* [14], col. «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments», fascículo 12 (Zurich, Zwingli, 1948), 76 pp.
40*a*. (F.) *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême* [15], trad. de J. J. von Allmen, col. «Cahiers théologiques», núms. 19-20 (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1948), 71 pp.
40*b*. (I.) *Baptism in the New Testament*, trad. de J. K. S. Reid, colección «Studies in biblical theology», núm. 1 (Londres, S. C. M. Press, 1.ª ed. 1950, 2.ª ed. 1951, 3.ª ed. 1952, 4.ª ed. 1954, 5.ª ed. 1956), 84 pp.
40*c*. (S.) *Nya Testamentets lära om dopet. Vuxendop och barndop*, traducción de Erik Beijer (Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952) [16].
41. «Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis der vierten Evangeliums» [17], en *TZ*, 4 (1948), páginas 360-372.
42. Nota «ʽΥΠΕΡ (ʼΑΝΤΙ) ΠΟΛΛΩΝ. Neutestamentliche Wortforschung», en *TZ*, 4 (1948), pp. 471-473.

13. Este artículo y el siguiente constituyen una respuesta a la posición de F. Buri, tal como está expresada en *STU* (1946), pp. 97 ss.
14. El primer capítulo de esta obra recoge la idea fundamental de un artículo de 1942 [26], y el apéndice reproduce la traducción de un artículo de 1937 [17].
15. El capítulo II de esta traducción francesa ha aparecido también en *DV*, núm. 11 (1948), pp. 43-66, con el título «Le Baptême, agrégation au corps du Christ».
16. El capítulo II de esta obra ha aparecido en forma de artículo en la *STK* (1948), pp. 6-24, con el título: «Dopet soasom inlemmande i Kristi kropp».
17. Lo esencial de este artículo ha sido reproducido en la 2.ª edición de *Urchristentum und Gottesdienst* [50].

43. «Das Schweigen über Ernst Lohmeyer» [18], en *KRS*, 104 (1948), p. 376.
44. «Ο ΟΠΙΣΩ ΜΟΥ ΕΡΧΟΜΕΝΟΣ», en *In honorem A. Friedrichsen sexagenarii* (miscelánea), col. «Coniectanea Neotestamentica», núm. 11 (Lund, C. W. K. Gleerup, 1948), pp. 26-32.
44*a*. (I.) «Ο ΟΠΙΣΩ ΜΟΥ ΕΡΧΟΜΕΝΟΣ», trad. de A. J. B. Higgins, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 177-182.
45. «Jesús, serviteur de Dieu» [19], en *DV*, núm. 16 (1950), pp. 17-34.
45*a*. (It.) «Gesu, servo di Dio», trad. de V. Subilia, en *Prot*, 3 (1948), pp. 49-58.

§ 4. BASILEA-PARÍS (desde 1949)

1949

46. «La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible», en *VCaro*, 3 (1949), pp. 2-13.
46. (*bis*) *Ibid.*, en *Le problème biblique dans le protestantisme* (París, Presses Universitaires de France, 1955), pp. 131-147.
46*a*. (I.) «The Necessity and Function of Higher Criticism», trad. de D. Mackie, en *SW*, 42 (1949), pp. 117-133.
46*a*. (*bis*) *Ibid.*, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 3-16.
46*b*. (E.) «Exégesis filológica e histórica de la Biblia», en *CuadT*, núm. 2 (1950), pp. 11 ss.
47. Nota «Die neuesten Papyrusfunde von Origenestexten und gnostischen Schriften», en *TZ*, 5 (1949), pp. 153-157.
48. Nota «Dritte Neutestamentlehrtagung in Oxford (Stud. N.T. Societas)», en *TZ*, 5 (1949), pp. 398-399.

1950

49. «EIDEN KAI EPISTEUSEN. La vie de Jésus, objet de la "vue" et de la "foi" d'après le quatrième Évangile», en *Aux sources de la Tradition chrétienne, Mélanges Goguel* (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950), pp. 52-61.

18. Una nota muy breve vuelve sobre la cuestión en *KRS*, 106 (1950), p. 46, con el título «Zum Falle E. Lohmeyer».
19. Texto de una conferencia dada en italiano, pero traducida del original francés, que vio la luz pública dos años más tarde.

50. *Urchristentum und Gottesdienst*, segunda edición ampliada y modificada [20] (Zurich, Zwingli, 1950, 3.ª ed. 1956), 120 pp.
50*a*. (F.) *Les Sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte dans l'Église primitive* [21], trad. de Jean-Marc Babut, colección «Études d'histoire et de philosophie religieuse», fascículo 42 (París, Presses Universitaires de France, 1951), 93 pp.
50*b*. (I.) *Early Christian Worship*, trad. de A. S. Todd y J. B. Torrance, col. «Studies in biblical theology», núm. 10 (Londres, S. C. M. Press, 1.ª ed. 1953, 2.ª ed. 1954, 3.ª ed. 1956), 124 pp.
51. Recensión de *Vigiliae cristianae. A Review of Early Christian Life and Language*, en *TZ*, 6 (1950), pp. 66-70.
52. Recensión de W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, en *TZ*, 6 (1950), pp. 141-144.
53. «Non solum in memoriam, sed etiam in intentionem, Théo Preiss, 1910-1950», en *VCaro*, 4 (1950), pp. 146-150.
54. «*Paradosis et Kyrios*. Le problème de la Tradition dans le Paulinisme» [22], en *RHPR*, 30 (1950), pp. 16-30.
54*a*. (I.) «*Kyrios* as Designation for the Oral Tradition concerning Jesus», en *SJT* (1950), pp. 180-197.

1951

55. «Le christianisme primitif et la civilisation» [23], en *VCaro*, 5 (1951), pp. 57-68.
55*a*. (H.) «Het oudste christendom en de cultuur», trad. de Ds. J. C. van Dijk, en *Het oudste Christendom en de antieke Cultuur*, t. II (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink en Zoon N. V., 1951), pp. 372-387.
55*b*. (I.) «Early christianity and Civilization», trad. de S. Godman, en *The Early Church* (Londres, 1956), pp. 195-209.
55*c*. (It.) «Il cristianesimo primitivo e la Civilitá», en *Prot*, 5 (1950), pp. 97-107.
56. «Ernst Lohmeyer (1890-1946)», en *TZ*, 7 (1951), pp. 158-160.

20. Segunda edición de una obra aparecida con el mismo título en 1944 [31], pero muy retocada en su segunda parte, debido a los trabajos aparecidos en el intervalo y a las críticas hechas a la primera edición, especialmente la de W. Michaelis en una obra (ciclostilada): *Die Sakramente in Johannesevangelium*, redactada en 1946.
21. Traducción francesa de la segunda parte de la obra en su 2.ª edición; contiene, además, la traducción francesa de un artículo de 1952, publicado en el *Mémorial Lohmeyer* [58], pp. 58-61.
22. Texto de una conferencia dada en inglés en la sesión de Oxford de 1949 de la «Studiorum Novi Testamenti Societas», pero traducida de un original francés. — Este artículo ha sido recogido en «Écriture et Tradition» [60].
23. Texto redactado en francés y traducido al holandés para la obra colectiva *Het oudste Christendom en de antieke Cultuur* [55*a*].

57. Recensión de J. L. LEUBA, *L'Institution et l'Événement*, en *TZ*, 7 (1951), pp. 446-450.
58. «Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium ''Εως/ἄρτι (Joh. 5, 17)», en *In memoriam Ernst Lohmeyer* (miscelánea) (Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1951), pp. 127-131.
58*a*. (F.) en *Les Sacrements dans l'Évangile johannique* [50*a*], pp. 58-61.

1952

59. *Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer. Das historische und das theologische Petrus- problem* (Zurich, Zwingli, 1.ª ed. 1952), 285 pp.
59*a*. (F.) *Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr. Histoire et théologie*, traducción de E. Trocmé, col. «Bibliothèque théologique» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1.ª ed. 1952), 231 pp.
59*b*. (I.) *Peter, Disciple-Apostle-Martyr. A. Historical and Theological Study*, trad. de Floyd V. Filson (Londres, S. C. M. Press - Filadelfia, Westminster Press, 1.ª ed. 1953), 252 pp.
59*c*. (S.) *Petrus. Lärjunge-apostel-martyr. Det historiska och teologiska Petrus- problemet*, trad. de I.-L. Reicke (Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1.ª ed. 1953, 2.ª ed. 1956), 242 pp.
59*d*. (C.) *Sant Pere, deixeble-apòstol-màrtir. Història i teologia* (Barcelona, Edicions 62, en preparación).
59*e*. (E.) *San Pedro, discípulo-apóstol-mártir. Historia y teología* (Barcelona, Península, en preparación).

1953

60. «Écriture et Tradition», en *DV*, núm. 23 (1953), pp. 45-69.
60*a*. (I.) «Scripture and Tradition», trad. de D. H. C. Read, en *SJT*, 6 (1953), pp. 113-135.
61. *La Tradition. Problème exégètique, historique et théologique* [24], colección «Cahiers théologiques», núm. 33 (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953), 55 pp.
61*a*. (A.) *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, trad. de P. Schonenberger (Zurich, Zwingli, 1954), 56 pp.
61*b*. «The Tradition. The Exegetical, Historical and Theological Problem», trad. de A. J. B. Higgins, en *The Early Church* (Londres, 1956), páginas 57-99.
61*c*. (S.) *Traditionen sasom exegetiskt, historiskt och teologiskt problem*, trad. de I. L. Reicke (Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1954), 69 pp.

24. Este cuaderno recoge dos artículos precedentes [54] y [60]: el segundo está ligeramente retocado en función de las críticas del padre Jean Daniélou, S.J.

62. Recensión de H. F. von CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf des Osterereignisse und das leere Grab*, en *TZ*, 9 (1953), pp. 224-226.
63. «La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les ἄλλοι de Jean, 4, 38?», en *Annuaire 1953-1954 de l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses)* (París, 1953), páginas 3-12.
63*a*. (I.) «Samaria and the Origin of the Christian Mission. Who are the ἄλλοι of John 4, 38?», en *The Early Church* (Londres, 1946), pp. 185-193.

1954

64. Artículo «Autorités», en el *Vocabulaire biblique* (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1954), pp. 28-31.
65. «Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenschristentum der Pseudoklementinen», en *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (zu seinem 70. Geburtstag)* (Berlín, A. Töpelmann, 1954), pp. 35-51.
66. «Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament», en *Num*, 1 (1954), pp. 120-135.
66*a*. (I.) «Rudolf Bultmann's Concept of Myth an the New Testament» [25], en *CTM*, 27 (1956), pp. 13-24.
67. «Zur neuesten Diskussion über die ΕΞΟΥΣΙΑΙ in Röm. 13, 1» [26], en *TZ*, 10 (1954), pp. 321-336.
68. Artículos «πέτρα», «Πέτρος» y «Κηφᾶς», en *TWNT*, t. V, pp. 94-112 (fascículo de enero de 1955).
69. «Maurice Goguel (1880-1955)», en *Annuaire 1955-1956 de l'École Pratique des Hautes Études (Section des Sciences religieuses)* (París, 1955), pp. 28-35.
70. «A la mémoire de Maurice Goguel», en *BFLTPP*, 18 (1955), pp. 153-158.
71. «Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie» [27], en *KD*, 1 (1955), pp. 133-141.
72. «The significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity», en *JBL*, 74 (1955), pp. 213-226.
72*a*. (F.) «La signification des textes de Qumran pour l'étude des origines du christianisme», trad. de F. Gueutal, en *PLut*, 4 (1956), núm. 4, pp. 5-23.
73. «Immortalité de l'âme ou résurrection des morts dans le Nouveau Testament?» [28], en BFLTPP, 18 (1955), pp. 219-223.

25. Un extracto de este artículo ha aparecido en *TDig*, 4 (1956), pp. 136-139.
26. Artículo recogido en el apéndice de *Der Staat im Neuen Testament* [75].
27. Hallamos, en este estudio, los elementos de introducción a la *Christologie* [81].
28. Conferencia dada en París en noviembre de 1955, y que encierra lo esencial del artículo de los *Mélanges Barth* [76].

1956

74. «Karl Ludwig Schmidt (1891-1956). Gedächtnisrede», en *TZ*, 12 (1956), pp. 1-9.
75. *Der Staat im Neuen Testament*[29] (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1956), 110 pp.
75*a*. (I.) *The State in the New Testament*, trad. de Floyd V. Filson (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1956), 123 pp.
75*b*. (F.) *Dieu et César, le procès de Jésus — Saint Paul et l'Autorité — L'Apocalypse et l'état totalitaire*, col. «Civilisation et Christianisme» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956), 120 pp.
75*c*. (S.) *Staten i Nya Testamentet*, trad. de I. Reicke (Estocolmo, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1957), 98 pp.
75*d*. (It.) *Dio e Cesare* (Milán, Ediz. di Comunità, 1957), 128 pp.
75*e*. (E.) *El Estado en el Nuevo Testamento*, trad. de Enrique Gimbernat, col. «El futuro de la verdad», núm. 21 (Madrid, Taurus, 1966), 142 pp.
76. «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Totem. Das Zeugnis des Neuen Testaments», en *TZ*, 12 (1956), pp. 126-156[30].
76*a*. (F.) «Immortalité de l'âme et résurrection des morts. Le témoignage du Nouveau Testament», en *VCaro*, 10 (1956), pp. 58-78.
76*a*. (*bis*) *Immortalité de l'âme et résurrection des morts*, en edición aparte, col. «L'Actualité protestante» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956), 85 pp.
76*b*. (It.) «Immortalità dell'anima o resurrezione dei morti», trad. de G. Subilia, en *Prot*, 11 (1956), pp. 49-74.
76*c*. (I.) *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?* (Nueva York, Macmillan, 1958), 60 pp.
76*c*. (*bis*) «Immortality and Resurrection», en *TDig*, 5 (1957), pp. 86-87.
77. Recensión de J. TOYNBEE y J. W. PERKINS. *The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations*, en *JEH*, 7 (1956), pp. 238-240.
78. Artículo «Aegypterevangelium», en *RGG*³, t. I, pp. 126-127.

1957

79. Nota «Ist eine dritte neutestamentliche Fachzeitschrift notwendig?», en *TLZ*, 82 (1957), col. 73-76.
80. «Das Urchristentum und das ökumenische Problem», en *KRS*, 113 (1957), pp. 50-53, 66-69, y en *OeR*, 6 (1957), pp. 105-116.

29. Este libro, que reúne muchas conferencias dadas en los Estados Unidos, desarrolla temas esbozados ya en muchos trabajos anteriores, principalmente [21] y [36]; un artículo de 1954 [67] constituye el apéndice.
30. Este fascículo de la *TZ* y el siguiente están incluidos en los *Mélanges Barth*, con motivo de sus 70 años.

80*a*. (It.) «Il cristianesimo primitivo ed il problema ecumenico», en *Prot*, 12 (1957), pp. 49-63.
80*b*. (I.) «The Early Church and the Ecumenical Problem», en *ATR*, 40 (1958), pp. 181-188, 294-300.
81. *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga, J. C. B. Mohr, 1957), VIII-352 pp.
81*a*. (F.) *Christologie du Nouveau Testament*, col. «Bibliothèque théologique» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958), 300 pp.
82. «Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?», en *RHPR*, 37 (1957), pp. 36-43.
83. «Secte de Qumran, hellénistes des Actes at Quatrième Évangile», en *Les manuscrits de la mer Morte. Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955* (París, Presses Universitaires de France, 1957), pp. 61-74.
84. *Katholiken und Protestanten. Ein Vorschlag zur Verwirklichung christlicher Solidarität* (Basilea, Reinhardt, 1958), 67 pp.
84*a*. (F.) *Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne*, col. «L'Actualité protestante» (París-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958), 70 pp.
85. «Parusieverzögung und Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion», en *TLZ*, 83 (1958), col. 1-12.
86. «Le scoperte recenti e l'enigma del Vangelo di Giovanni», en *SMSR*, 29 (1958), pp. 3-21, 165-181.

1959

87. «L'opposition contre le temple de Jérusalem, motif commun de la théologie johannique et du monde ambiant», en *NTS*, 5 (1959), páginas 157-173.
88. Artículo «Ebioniten», en *RGG*³, t. II. col. 297-298.
89. Artículo Ebionitenevangelium», en *RGG*³, t. II, col. 298.
90. Artículo «Geschichtsschreibung (im N.T.)», en *RGG*³, t. II, col. 1501 a 1503.
91. Artículo «Goguel», en *RGG*³, t. II, col. 1687.

II. TRABAJOS SOBRE OSCAR CULLMANN

§ 1. ESTUDIOS PROPIAMENTE DICHOS

AMBROSIANO, A., *L'Eucaristia nell'esegesi di Oscar Cullmann* (Nápoles, 1956).
J. S. ARRIETA, «La Iglesia del intervalo. Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann», en *MC*, 32 (1959), pp. 201-281.
BOUTTIER, M., «L'oeuvre d'Oscar Cullmann», en *FV*, 44 (1946), pp. 819-831.
A. BRIVA, *El tiempo de la Iglesia en la teología de Cullmann* (Barcelona, Casulleras, 1961).
SZABO, A., *Oscar Cullmann theologiai Munkassaga* (1925-1955) (tesis mecanografiada).

§ 2. RECENSIONES [31]

La Royauté du Christ et l'Église dans le Nouveau Testament [21a]
S. de DIETRICH, en *SW*, 24 (1941), pp. 237-240.
J. GALOT, en *NRT*, 69 (1947), pp. 1108 ss.

Les premières confessions de foi chrétiennes [29]
P. BENOIT, en *RB*, 54 (1947), pp. 309-310.
* R. BULTMANN, en *TLZ*, 74 (1949), p. 40.
P. CAMELOT, en *RSPT*, 32 (1948), pp. 269-270.
J. de GUELLINCK, en *NRT*, 69 (1947), p. 205; 71 (1949), p. 876.
J. de GUELLINCK, en *RHE*, 42 (1946), pp. 407-416.
C. van PUYVELDE, en *RTAM*, 20 (1953), p. 358.

Le retour du Christ espérance de l'Église selon le Nouveau Testament [30a]
R. BENOIT, en *RB*, 54 (1947), pp. 310-311.
J. LEVIE, en *NRT*, 68 (1946), p. 720.

Le culte dans l'Église primitive [31a]
P. BENOIT, en *RB*, 56 (1947), pp. 311-312.
J. DANIÉLOU, en *DV* (1946), núm. 7, pp. 135-138.
J. LEVIE, en *NRT*, 69 (1947), pp. 763-764.
S. LYONNET, en *Bibl*, 36 (1955), pp. 111-115.

31. Para facilitar los trabajos ulteriores, reunimos aquí las principales recensiones de las obras de Cullmann, obras que hemos indicado en traducción francesa cuando el original es en alemán. El asterisco indica un autor no católico.

Christ et le temps [36a]
P. BENOIT, en *RB*, 55 (1948), pp. 104-108.
A. P. BOLAND, en *EV*, 1 (1949), pp. 318-340.
L. BOUYER, en *VI* (marzo de 1948), pp. 22-24.
* R. BULTMANN, en *TLZ*, 73 (1948), pp. 659-666.
* M. BOUTTIER, en *FV*, 44 (1946), pp. 819-831.
T. H. CHIFFLOT, en *MD*, 13 (1948), pp. 26-49.
A. M. DUBARLE, en *RSPT*, 33 (1949), pp. 202-204.
M. FLICK-Z. ALSZEGHY, en *Greg*, 35 (1954), pp. 259-261.
O. KUSS, en *TG*, 44 (1954), p. 371.
L. MALEVEZ, en *NRT*, 72 (1950), p. 314.
* R. MARTIN-ACHARD, *RTP*, 4 (1954), pp. 137-140.
* R. MEHL, en *VCaro* (1948), pp. 85-92.
R. MOLS, en *NRT*, 69 (1947), pp. 973-975.
H. VICAIRE, en *RHE*, 43 (1948), p. 788.

Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême [40a]
P. BENOIT, en *RB*, 56 (1949), pp. 312-320.
J. BONSIRVEN, en *Bibl*, 30 (1949), pp. 533-535.
L. CERFAUX, en *RHE*, 44 (1949), pp. 585-586.
J. COCHAUX, en *NRT*, 71 (1949), p. 214.
* C. MAURER, en *Jud*, 4 (1948), pp. 308-311.
* J. L. LEUBA, en *VCaro*, 2 (1948), pp. 92-93.
J. LEVIE, en *NRT*, 71 (1949), p. 975.
C. SPICQ, en *RSPT*, 33 (1949), p. 90 (n. 38).
STAPLETON, en *TS*, 10 (1949), pp. 350-351.

Les sacrements dans l'évangile johannique [50a]
M. E. BOISMARD, en *RB*, 58 (1951), pp. 119-120; 60 (1953), pp. 117-119.
BRINKMANN, en *Schol*, 28 (1953), pp. 300-301.
* J. BURNIER, en *RTP*, 2 (1952), pp. 60-62.
J. CAMBIER, en *RHE*, 48 (1953), pp. 236-237.
J. CAMBIER, en *RHE*, 53 (1958), pp. 987-988.
* L. FENDT, en *TLZ*, 76 (1951), pp. 323-324.
* L. KUMPF, en *RTP*, 38 (1950), pp. 311-313.
J. LEVIE, en *NRT*, 72 (1950), p. 1103; 74 (1952), p. 987.
J. LEVIE, en *NRT*, 79 (1957), p. 532.
S. LYONNET, en *Bibl*, 36 (1955), pp. 111-115.
* D. SCHELKLE, en *TQ* (1952), p. 98.
* R. MEHL, en *EvT*, 25 (1955), pp. 65-74.
C. SPICQ, en *RSPT*, 36 (1952), p. 180.
A. TAUBERT, en *RHR*, 148 (1955), p. 99.
C. van PUYVELDE, en *RTAM*, 20 (1953), p. 338.

Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr [59a]

a) *Contribuciones católicas*

P. Benoit, en *RB*, 60 (1953), pp. 565-579.
M. E. Boismard, en *DT*, 21 (1953), pp. 233-237; trad. francesa, en *LV* (1953), núm. 11, pp. 119-121.
B. Botte, en *Iren*, 26 (1953), pp. 140-145.
L. Bouyer, en *BVC*, 1 (1953), pp. 119-121.
F. M. Braun, en *RT*, 53 (1953), pp. 389-403.
W. Bulst, en *Schol*, 28 (1953), pp. 264-267.
R. Beaupère, «Dialogue oecuménique autour du *Saint Pierre* du professeur Oscar Cullmann», en *Ist* (1955), pp. 347-372.
J. Cambier, en *ETL*, 29 (1953), pp. 646-653.
L. Cerfaux, en *RHE*, 48 (1953), pp. 809-813; en *RSR*, 41 (1953), pp. 188-202.
Y. Congar, en *VI* (febrero de 1953), pp. 17-43.
G. Corti, en *SCat* (1956), pp. 321-335.
C. Crevola, en *Greg*, 34 (1953), pp. 543-546.
J. Daniélou, en *Et*, 276 (1953), pp. 206-219; en *Cr*, 34 (1953), pp. 55-64.
L. M. Dewailly, en *RHR*, 149 (1956), pp. 86-88.
G. Dejaifve, en *NRT*, 75 (1953), pp. 365-379.
J. C. Fenton, en *AER*, 130 (1954), pp. 209-212.
J. Frisque, en *EV*, 5 (1953), pp. 269-270.
S. Fruscione, en *CC*, 104 (1953), v. 3, pp. 275-289, 595-611.
P. Gaechter, en *ZKT*, 75 (1953), pp. 331-337.
A. Gelin, en *ACl*, 63 (1953), pp. 583-584.
J. Giblet, en *CM*, 38 (1953), pp. 598-604.
A. H. N. Green-Armytage, en *DR*, 72 (1954), pp. 201-204.
R. Grosche, en *CVK*, 10 (1954-1955), pp. 143-147.
M. J. Le Guillou, en *VUC* (1953), núm. 52, pp. 4-9.
J. Hamer, en *RN*, 19 (1954), pp. 92-97.
Ch. Journet, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* (París, 1953).
O. Karrer, *Um die Einheit der Christen, Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. von Campenhausen* (Francfurt, 1953).
B. M. Lemeer, en *Ang*, 39 (1954), pp. 161-179.
G. Manthey, en *RAC*, 28 (1953), pp. 205 ss.
M. Meinertz, en *ZMR*, 37 (1953), pp. 235-239.
G. Mitchell, en *ITQ*, 21 (1954), pp. 201-212.
J. Mulders, en *BiNJ* (1956), p. 221.
F. X. Murphy, en *IER*, 81 (1954), pp. 436-443.
M. Overney, en *NV*, 28 (1953), pp. 206-220.
J. Schmitt, en *RevSR*, 28 (1954), pp. 58-71.
H. Segers, en *RCA*, 9 (1954), pp. 11-25.
O. Simmel, en *StdZ*, 151 (1952-1953), pp. 459-462.
C. Spicq, en *RSPT*, 37 (1953), pp. 180-183.

G. Vodopivec, en *ED*, 6 (1953), pp. 81-109.
A. Vogtle, *MTZ*, 5 (1954), pp. 1-47.

*b) *Contribuciones no católicas*

* N. Afanasieff, «L'Apôtre Pierre et l'Évêque de Rome», en *Theol* (1955).
* P. Bonnard, en *RTP*, 3 (1953), pp. 31-34.
* M. Bouttier, en *FV*, 51 (1953), pp. 497-517.
* F. F. Bruce, en *EQ*, 26 (1954), pp. 45-46.
* M. Burrows, en *JBL*, 73 (1954), pp. 48-50.
* A. Dumas, en *CS*, 61 (1953), pp. 543-546; en Esp (abril de 1954), pp. 637-638.
* R. H. Fuller, en *TJHC*, 57 (1954), pp. 28-30.
* G. M. Girardet, en *Prot*, 8 (1953), pp. 40-50.
* M. Goguel, en *VCaro*, 6 (1952), pp. 181-182; en *RHPR*, 35 (1955), pp. 196-209.
* S. L. Greenslade, en *SJT*, 6 (1953), pp. 203-207.
* F. J. Leenhardt, en *ER*, 6 (1953-1954), pp. 95-97.
* C. Maurer, en *KRS*, 109 (1953), fasc. 2.
* R. Mehl, en *Mond* (2 de abril de 1953).
* B. Morel, en *Ref* (28 de febrero de 1953).
* W. Neil, en *SJT*, 7 (1954), pp. 207-210.
* J. R. Nelson, en *SW*, 47 (1954), pp. 216-218.
* A. Schemann, en *SVSQ*, 2 (1953-1954), pp. 31-32.
* H. J. Schoeps, en *ZRG*, 5 (1953), pp. 80-81.

La Tradition [61]

H. Bacht, «Tradition und Sakrament. Zum Gespräch um Oscar Cullmanns Schrift *Tradition*», en *Schol*, 30 (1955), pp. 1-32.
P. Benoit, en *RB*, 62 (1955), pp. 258-264.
T. Camelot, en *RSPT*, 38 (1954), p. 323.
C. Crevola, en *Greg*, 37 (1956), pp. 133-137.
J. Daniélou, en *DV*, 24, pp. 107-116.
G. Dejaifve, en *NRT*, 76 (1954), p. 199.
A.-M. Dubarle, en *Ist*, 3 (1956), pp. 403-407.
L. M. Dewailly, en *RHR*, 149 (1956), pp. 108-109.
B. Gherardini, «La tradizione, problema di attualità», en *ED*, 8 (1955), pp. 345-358.
M.-J. Nicolas, en *RT*, 56 (1956), pp. 729-732.
P. Nober, «Oeconomia salutis bis dimidiata», en *VD*, 34 (1956), páginas 290-296.
D. Schelkle, en *TQ* (1954), p. 216.
G. Tavard, «Scripture, Tradition and History», en *DR*, 72 (1954), páginas 232-244.
* G. Widmer, en *RTP*, 5 (1955), pp. 143-144.

The Early Church (*cf.* n. 6, p. 332).

* C. K. BARRETT, en *TLZ*, 83 (1958), pp. 520-522.
* H. N. BREAM, en *JR*, 37 (1957), pp. 279-281.
* M. A. SCHMIDT, en *CH*, 27 (1958), pp. 374-376.
M. ZERWICK, en *Bibl*, 39 (1958), pp. 367-371.

Dieu et César [75b]

M.-E. BOISMARD, en *RB*, 64 (1957), pp. 297-298.
N. CAMILLERI, en *Sal*, 19 (1957), pp. 678-679.
J. DECROIX, en *MSR*, 14 (1957), p. 119.
* B. GÄRTNER, en *KA*, 56 (1956), pp. 188-191.
Ch. GATZWEILER, en *RHE*, 52 (1957), pp. 584-585.
* R. M. GRANT, en *RevR*, 21 (1957), pp. 180-182.
J. LEVIE, en *NRT*, 79 (1957), p. 530.
* R. MEHL, en *RHPR*, 37 (1957), pp. 122-123.
* R. MEHL, en *Mond* (1 de enero de 1957).
* E. OTT, en *KRS*, 112 (1956), pp. 149-150.
* D. SCHELKLE, en *TQ* (1956), p. 352.
C. van PUYVELDE, en *RTAM*, 24 (1957), p. 175.
A. VIARD, en *RSPT*, 41 (1957), p. 270.
M.-R. WEIJERS, en *RT*, 57 (1957), pp. 571-574.
D.-H. MAROT, en *Iren*, 29 (1956), pp. 463-464.

Immortalité de l'âme ou résurrection des morts? [76a]

N. CAMILLERI, en *Sal*, 19 (1957), pp. 679-681.
J. COPPENS, en *ETL*, 33 (1957), p. 372.
J. LEVIE, en *NRT*, 80 (1958), p. 537.
A. VIARD, en *RSPT*, 41 (1957), pp. 269-270.

Christologie du Nouveau Testament [81a]

* M. BARTH, en *JR*, 38 (1958), pp. 268-271.
P. BENOIT, en *RB*, 65 (1958), pp. 268-275.
* F. V. FILSON, en *JBL*, 77 (1958), pp. 163-165.
J. LEVIE, en *NRT*, 81 (1959), pp. 750-752.
R. MARLÉ, en *RevSR*, 47 (1959), p. 297.
* D. SCHELKLE, en *TQ*, 138 (1958), p. 481.
A. VIARD, en *RSPT*, 42 (1958). pp. 340-341.
R. WEIJENBORG, en *Ant*, 33 (1958), pp. 141-153.

Catholiques et protestants. Un projet de solidarité chrétienne [84a]

R. MEHL, en *RHPR*, 39 (1959), pp. 183-184.
G. DEJAIFVE, en *NRT*, 81 (1959), p. 91.
J. N. W., en *RSPT*, 43 (1959), p. 392.

INDICE GENERAL

Tercera parte

PRINCIPALES ORIENTACIONES PARA UN DIÁLOGO CRÍTICO

Siglas y Bibliografía